CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

MADRID 62

FEBRERO 1955

CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

REVISTA MENSUAL DE CULTURA HISPANICA

"Cuadernos Hispanoamericanos" solicita especialmente sus colaboraciones y no mantiene correspondencia sobre trabajos que se le envían espontáneamente. Su contenido puede reproducirse en su totalidad o en fragmentos, siempre que se indique la procedencia. La Dirección de la Revista no se identifica con las opiniones que los autores expresen en sus trabajos respectivos.

CORRESPONSALES DE VENTA DE EDICIONES MUNDO HISPANICO

ARGENTINA: Editorial Difusión, S. A., Herrera, 527. *Buenos Aires.*—BOLIVIA: Librería "La Universitaria", Gisbert y Cía., Comercio, 125-133. *La Paz.*—COLOMBIA: Librería Nacional Limitada, calle Veinte de Julio, Apartado 701. *Barranquilla.* - Carlos Climent, Instituto del Libro. *Popayán.* - Librería Hispania, Carrera 7.ª, 19-49. *Bogotá.* - Pedro J. Duarte, Selecciones, Maracaibo, 49-13. *Medellín.*—COSTA RICA: Librería López, Avenida Central. *San José de Costa Rica.*—CUBA: Oscar A. Madiedo, Agencia de Publicaciones, Presidente Zayas, 407. *La Habana.*—CHILE: Edmundo Pizarro, Huérfanos, 1.372. *Santiago de Chile.*-ECUADOR: Agencia de Publicaciones "Selecciones", Plaza del Teatro. *Quito.* Agencia de Publicaciones "Selecciones", Nueve de Octubre, 703. *Guayaquil.*—EL SALVADOR: Librería Academia Panamericana, Sexta Avenida Sur, 1. *San Salvador.* ESPAÑA: Ediciones Iberoamericanas, S. A., Pizarro, 17. *Madrid.*—GUATEMALA: Librería Internacional Ortodoxa, Séptima Avenida Sur, 12. - Victoriano Gamarra Lapuente, Quinta Avenida Norte, 20. *Guatemala.*—HAITÍ: Librerías y quioscos de *Puerto Príncipe.*—HONDURAS: Agustín Tijerino Rojas, Agencia Selecta, Apartado 44. *Tegucigalpa,* D. C.—MARRUECOS ESPAÑOL: Herederos de Francisco Martínez, General Franco, 28. *Tetuán.*—MÉXICO: Juan Ibarrola, Libros y revistas culturales, Donceles, 27. *México.*—NICARAGUA: Ramiro Ramírez, Agencia de Publicaciones. *Managua* D. N.—PANAMÁ: José Menéndez, Agencia Internacional de Publicaciones. *Panamá.*—PARAGUAY: Carlos Henning, Librería Universal, Catorce de Mayo, 209. *Asunción.*—PERÚ: José Muñoz, R. Mozón, 137. *Lima.*—PUERTO RICO: Don Matías Photo Shop, Fortaleza, 200 St. *San Juan de Puerto Rico.*—REPÚBLICA DOMINICANA: Instituto Americano del Libro y de la Prensa, Escofet Hermanos, Arzobispo Nouel, 86. *Ciudad Trujillo.*—URUGUAY: Germán Fernández Fraga, Durazno, 1.156. *Montevideo.*—VENEZUELA: Distribuidora Continental, S. A., Bolero a Pineda, 21. *Caracas.*—BÉLGICA: Juan Bautista Ortega Cabrelles, 42, rue D'Aremberg. *Bruselas.* - Agence Messageries de la Presse, 14 a 22, rue Du Persil. *Bruselas.*—BRASIL: Livraria Luso-Espanhola e Brasileira, Avenida 13 de Maio, 23, 4.º andar. Edificio Darke. *Río de Janeiro.*—CANADÁ: Comptoir au Bon Livre, 3.703, Avenida Dupuis, angle Ch. de la Côte des Neiges. *Montreal.*—DINAMARCA: Erik Paludan, Fiols traede, 10. *Copenhague.* ESTADOS UNIDOS DE NORTEAMÉRICA: Las Americas Publishing Company, 30, West 12 th. Street. *Nueva York,* 11. - Roig Spanish Book, 576, Sixth Avenue. *Nueva York,* 11. - Argentine Publishing Co., 194-18, 111 th. Road. *St. Albans,* L. Y. N. Y.—FRANCIA: L. E. E. Librairie des Editions Espagnoles, 78, rue Mazarine. *París (6 éme).* - Librería Mollat, 15, rue Vital Carles. *Bourdeaux.*—ITALIA: Librería Feria, Piazza di Spagna, 56. *Roma.*—PORTUGAL: Agencia Internacional de Livraria y Publicaçoes, Rue San Nicolau, 119. *Lisboa.*—SUIZA: Thomas Verlag, Renweg, 14, *Zurich.*

EDICIONES CULTURA HISPANICA

"Ediciones Cultura Hispánica" es hoy la única empresa editorial al servicio de Iberoamérica y Filipinas que viene realizando tenazmente, año tras año, el intento más considerable entre los pueblos de habla española, para dar a conocer las vivencias culturales de la comunidad hispánica y los más importantes hallazgos en el amplio campo del pensamiento y de la cultura contemporánea.

Desde su fundación, en el año 1945, toda una serie de volúmenes aparecidos en una ininterrumpida y sistemática labor han puesto de manifiesto ante el público lector el esfuerzo editorial que significa proyectar, a través de sus diversas Colecciones, sobre las clases cultas del mundo entero, la multiforme realidad hispanoamericana.

Literatura, Arte, Filosofía, Poesía, Ensayo, Historia, Geografía, Economía, Derecho, etc., son materias que, a través de las más consagradas y amenas plumas iberoamericanas y españolas, ofrece a sus lectores "Ediciones de Cultura Hispánica".

Nombres prestigiosos, como los de Ramón Menéndez Pidal, José Vasconcelos, José María Pemán, Carlos Pereyra, P. Constantino Bayle, S. J., Juan Manzano, Gonzalo Zaldumbide, Mercedes Ballesteros, Víctor A. Belaunde, Pedro Laín Entralgo, José Arce, Gerardo Diego, Eduardo Carranza, Leopoldo Panero, entre otros muchos, avaloran su catálogo editorial.

Pero hay más: "Ediciones Cultura Hispánica", nacida al servicio de los intelectuales de Hispanoamérica, en su deseo de acercarse cada vez más a la meta cultural que a sí misma se ha asignado, ofrece a todos los centros culturales del Mundo Hispánico, así como a los particulares, la posibilidad de recibir cualquier obra publicada por editoriales españolas y toda clase de libros antiguos o modernos, por cuenta de los interesados y a través de su distribuidora exclusiva para todo el mundo que es "Ediciones Iberoamericanas, S. A." (E. I. S. A.), Pizarro, 17, Madrid, y a ella, o a sus representantes en el exterior, pueden dirigirse para que les sean remitidos nuestro catálogo o nuestros libros, contra reembolso.

Igualmente, para todas aquellas obras que por su índole no encajen dentro de nuestro marco de publicaciones, "Ediciones Cultura Hispánica" se compromete a editar por cuenta de sus autores, y a través de su distribuidora E. I. S. A., cualquier original que nos envíen, encargándose muy gustosamente, de acuerdo con las indicaciones o sugerencias del autor, de la elección de formato, selección de papel, corrección de pruebas y realizar el envío, una vez concluída, de la obra cuya impresión se le encomiende.

AVENIDA DE LOS REYES CATÓLICOS (Ciudad Universitaria)

MADRID (España)

EDICIONES CULTURA HISPANICA

OBRAS ULTIMAMENTE PUBLICADAS

CIENCIAS ECONÓMICAS:

La balanza de pagos en los países hispanoamericanos, por José Ignacio Ramos Torres. Madrid, 1954. 14 × 21 cms. 45 ptas.

Esquemas económicos de Hispanoamérica, por Francisco Sobrados Martín y Eliseo Fernández Centeno. Madrid, 1954. 14 × 21 cms. 50 ptas.

CIENCIAS JURÍDICAS:

Las Constituciones de la República Argentina. Madrid, 1954. 22 × 15 cms. 100 ptas.

Las Constituciones de Puerto Rico, por Manuel Fraga Iribarne. Madrid, 1954. 22 × 15 cms. 100 ptas.

Las Constituciones del Perú, por José Pareja y Paz-Soldán. Madrid, 1954. 22 × 15 cms. 150 ptas.

Las Constituciones de la República de Panamá, por Víctor F. Goytia. Madrid, 1954. 22 × 15 cms. 150 ptas.

POESÍA:

Martín Cerere, por Cassiano Ricardo. Trad. de Emilia Bernal. Madrid, 1954. 13 × 21 cms. 50 ptas.

Ciudad y yo, por Blanca Terra Viera (Premio Ministerio de Educación de Uruguay, 1952). Madrid, 1954. 13 × 21 cms. 25 ptas.

Nueva poesía panameña, por Agustín del Saz. Madrid, 1954. 13 × 21 cms. 65 ptas.

Canto personal, por Leopoldo Panero (2.ª edición). Madrid, 1954. 13 × 21 cms. 50 ptas.

La llama pensativa, por Evaristo Ribera Chevremont. Madrid, 1954. 13 × 21 centímetros. 50 ptas.

Memorias de poco tiempo, por José Manuel Caballero Bonald, con ilustraciones de José Caballero. Madrid, 1954. 13 × 21 cms. 50 ptas.

ARTE:

La pintura española contemporánea, por Manuel Sánchez Camargo, con numerosas ilustraciones. Madrid, 1954. 20 × 27 cms. 275 ptas.

ENSAYOS POLÍTICOS:

El mito de la democracia, por José Antonio Palacios. Madrid, 1954. 14 × 21 centímetros. 65 ptas.

El pensamiento de José Enrique Rodó, por Glicerio Albarrán Puente. Madrid, 1954. 14 × 21 cms. 100 ptas.

Elogio de España al Ecuador (Conferencias pronunciadas por el doctor Marañón, Pemán, Laín Entralgo, Marqués de Lozoya y Sánchez Bella. Con una introducción del Excmo. Sr. D. Ruperto Alarcón Falconí, Embajador del Ecuador). Madrid. 15 × 20,5 cms. 30 ptas.

CIENCIAS HISTÓRICAS:

Causas y caracteres de la independencia hispanoamericana (Congreso Hispanoamericano de Historia). Madrid, 1954. 17 × 24 cms. 90 ptas.

Código de Trabajo del indígena americano, por Antonio Rumeu de Armas. Madrid, 1954. 12 × 17 cms. 25 ptas.

Azul celeste y blanco (Génesis de la bandera argentina), por Ricardo A. Herren. Madrid, 1954. 12 × 17 cms. 25 ptas.

Dogmas nacionales del Rey Católico, por Francisco Gómez de Mercado y de Miguel. Madrid, 1954. 23 × 16 cms. 75 ptas.

HISPANIDAD:

Sobre la Universidad Hispánica, por Pedro Laín Entralgo. Madrid, 1954. 12 × 17 cms. 20 ptas.

Destino y vocación de Iberoamérica, por Alberto Wagner de Reyna. Madrid, 1954. 12 × 17 cms. 23 ptas.

GENEALOGÍA Y HERÁLDICA:

Dignidades nobiliarias en Cuba, por Rafael Nieto Cortadellas. Madrid, 1954. 23 × 16 cms. 100 ptas.

Blasones de los virreyes del Río de la Plata, por Sigfrido A. Radaelli, con numerosas ilustraciones. Madrid, 1954. 21,5 × 14,5 cms. 50 ptas.

BIBLIOGRAFÍA:

Los manuscritos de América en las Bibliotecas de España, por José Tudela de la Orden. Madrid, 1954. 23 × 16 cms. 100 ptas.

LITERATURA:

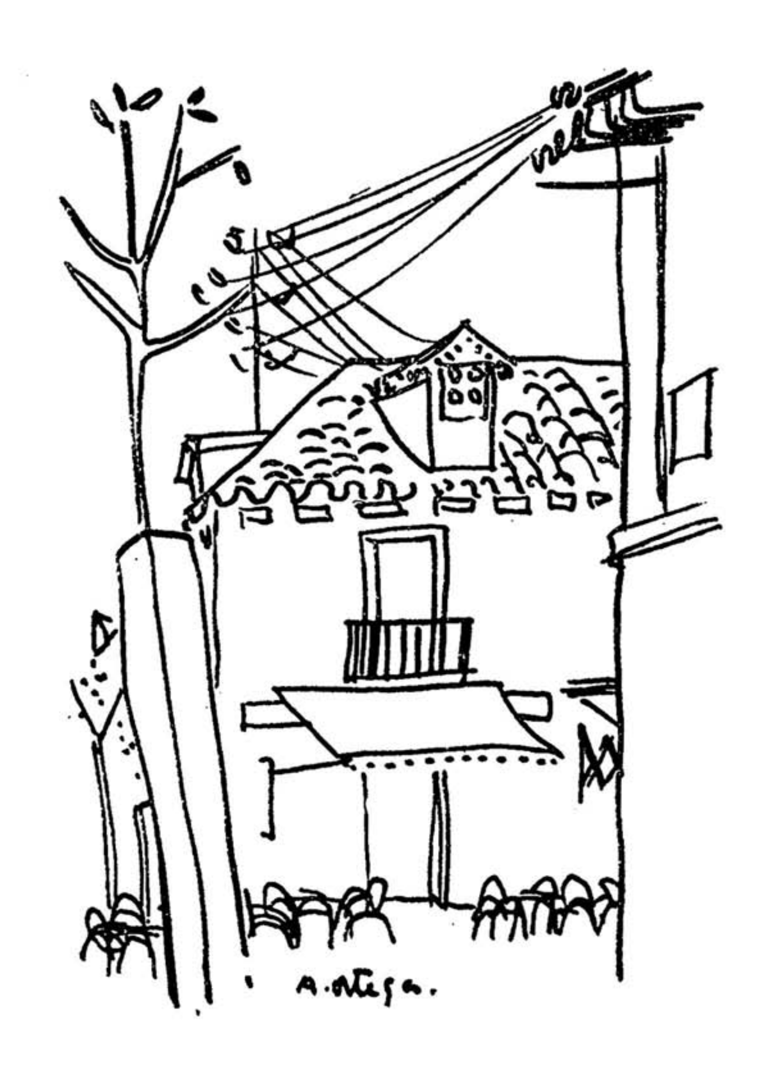
La ruta de los conquistadores, por Waldo de Mier. Madrid, 1954. 21,5 × 14,5 centímetros. 45 ptas.

Páginas

NUESTRO TIEMPO

ARTE Y PENSAMIENTO

BRÚJULA DE ACTUALIDAD



NUESTRO TIEMPO

MISION DEL INTELECTUAL EN EL MUNDO MODERNO (*)

POR

OTTO DE AUSTRIA HUNGRIA

Saber lo que es un intelectual, en el sentido verdadero de la palabra, parece fácil. Sin embargo, si intentamos ir al fondo de las cosas, encontraremos que existe una gran variedad de posibles definiciones, según la perspectiva que se escoja.

Ante todo, en el mundo contemporáneo reclaman el título de intelectuales dos grupos de personas que, muy probablemente, no tienen derecho a ostentarlo.

En primer lugar, los que podríamos llamar seudointelectuales. No son gentes con estudios primarios, que encubran su ignorancia con frases rimbombantes, sino más bien personas en las que el intelectualismo se ha convertido en una profesión: aquellos que almacenan el saber igual que otros coleccionan mariposas o sellos. Son personas de conversación que se supone profunda, pensadores de café, y son, sobre todo, una cierta categoría de escritores y filósofos que viven del engaño intelectual, como los existencialistas del tipo de Juan Pablo Sartre. Su característica, frecuentemente, es la falta de honradez y de buen sentido, que les hace presentar las teorías más absurdas simplemente porque les parecen las más originales. Son casi siempre *snobs*, cuyo saber es completamente estéril e inútil. Son para nuestro tiempo lo que los sofistas fueron para la antigüedad decadente.

El segundo grupo, común en los países anglosajones, está formado por los especialistas a ultranza. No es que pretenda sugerir nada contra la especialización, ya que el mundo la exige. Sin embargo, existe una diferencia profunda entre el hombre que no desea saber nada fuera de su campo de acción y aquel que integra una especialización con criterios más generales. Por desgracia, un sistema de educación que se dice moderno responde a la tendencia, cada vez más acusada, de crear precisamente el tipo de espe-

(*) Las ideas fundamentales de este estudio fueron expuestas en forma de conferencia por el autor en el Colegio Mayor Universitario "Santa María del Campo", de Madrid, el 27 de noviembre de 1954.

cialista puro, *robot* del espíritu moderno, esclavo de una civilización totalmente materialista.

Es interesante hacer notar aquí que en América se dibuja ya una sana reacción. Recientemente reconocía en Chicago uno de los dirigentes más distinguidos de una de las mayores corporaciones industriales americanas, notable técnico, que en su Sociedad se concedía preferencia a los ingenieros que poseyeran una cultura general, a ser posible de carácter humanista, sobre los especialistas puros, y que esto ocurría ya desde hacía cierto número de años. Y es que, en efecto, la práctica ha demostrado que el técnico que posee una formación general tiene un espíritu y un rendimiento superiores. Además, poseen mayor capacidad como jefes.

Igualmente en la ciudad de Monterrey, en Méjico, en el Instituto Tecnológico, que es uno de los mejores centros de su género en el mundo, se estudian cursos obligatorios de Filosofía y de Moral hasta los últimos años.

Estos hechos nos prueban algo fundamental: que no se puede separar al hombre de su misión. Siendo el hombre un ser superior no sólo formado por un cuerpo, sino también, ante todo, por un alma, está obligado a cumplir una misión. Al decir esto se habla necesariamente de colectividad, puesto que no se puede concebir una misión del hombre respecto de sí mismo.

El hombre no está en el mundo para producir. Si ése fuese —como dicen los más extremados materialistas—el sentido de su vida, no sería un sentido superior al de las hormigas. De esta manera, el técnico que no vive sino para sus máquinas no es consecuente con los principios profundos de su vida. De la misma suerte que no está a la altura de su cometido quien almacena el saber simplemente para brillar o para satisfacer su ánimo de vanagloria. Es un egoista ciego que no comprende que el saber, de la misma manera que la riqueza, impone unas obligaciones de las que tendrá que rendir cuenta y de las que no tiene posibilidad de evadirse.

Cuando fué fundada la Academia Francesa, una de las primeras normas que se estipularon para la admisión en este cuerpo ilustre de grandes pensadores fué la de que el nuevo académico habría de ser *honnête homme.* Con esta exigencia se significa que el intelectual, en el verdadero sentido de la palabra, ha de poseer otros valores aparte de la ciencia. Hace falta carácter, sentido del deber.

Así se puede definir el intelectual auténtico como hombre de gran cultura y formación general, que pone su saber al servicio

del bien común y que coopera de esta forma activamente al enriquecimiento espiritual y moral de las colectividades humanas.

El intelectual lo es, ante todo, en función de su misión. Igual que el cristiano. Por tanto, no tiene derecho a lavarse las manos en lo que toca a sus semejantes. La fraternidad humana, enseñada por Cristo, nos señala obligaciones permanentes que no podemos eludir.

En este sentido, el intelectual es un ser político. No hablamos aquí de política en la acepción profana y vulgar de la palabra. No pensamos en términos de partidos, de intrigas o de dominación. En sentido clásico, el político está al servicio del bien común, obligación cristiana por excelencia.

Por esto el intelectual no puede aislarse en su torre de marfil ni volver la espalda a sus semejantes. Y aquí es preciso que aclaremos un usual mal entendido. Hablando de los santos, se dice con frecuencia que han huído del mundo. Esta expresión me parece desafortunada, pues son precisamente los santos, intelectuales por excelencia, los que de nada han huído, sino que, por el contrario, han aceptado una obligación de orden más elevado hacia su prójimo, consagrándose a Dios. Si se retiraron de los menudos acontecimientos cotidianos fué para consagrarse mejor a grandes servicios, pero no ciertamente para dejar de servir.

Así, pues, el intelectual, más que ningún otro, debe enfrentarse con graves problemas respecto del mundo en que vive, en virtud de su superior misión. Ha contraído una pesada responsabilidad respecto de la colectividad.

Esta misión varía en su forma, según la situación en que se encuentre. El fundamento es el único que permanece inmutable, puesto que se halla regido por la ley de Dios. Esta ley exige una fidelidad activa hacia el derecho natural, que sigue siendo la constitución inconmovible dada por el Creador a la creación terrena, a despecho del correr de los siglos.

* * *

Nuestro mundo está en plena revolución. El concepto "revolución" encaja en este lugar porque explica adecuadamente el movimiento cíclico del desarrollo del hombre, que es ley permanente en la Historia. Y esta ley es con frecuencia ignorada.

Una escuela ampliamente difundida predica la concepción "optimista" de la Historia. Esta concepción se expresa en forma reiterada en los libros anglosajones de los siglos XIX y XX, y considera la

evolución de la Humanidad como una línea recta ascendente. Según ella, el hombre se mueve sin cesar en sentido progresivo por medio del acrecentamiento de su saber y de sus invenciones técnicas. Así, todo lo que es nuevo resulta mejor que lo que ocurrió en el pasado.

Esta teoría se defiende con fe ciega. Prueba patética de esta creencia es el libro del famoso escritor Edgar Ansel Mowrer sobre el Nacional-socialismo alemán, titulado: *Germany puts the clock back* ("Alemania retrasa su reloj"). Mowrer quería decir con este título que el Reich hitleriano—que aborrecía—no significaba sino un retorno accidental de lo pasado. Pero, para quien conoce la historia alemana, no hay nada común entre la tradición de la nación germánica y el Nacional-socialismo, que fué, a lo sumo, la expresión de un desequilibrio mental transitorio. Por eso Mowrer, al justificar su teoría, se hizo culpable de falsificación de la verdad histórica.

La idea del progreso ininterrumpido es el resultado de la concepción materialista de la Historia. El materialista, percibiendo la tendencia natural del hombre hacia la felicidad, debe prometer su consecución en la tierra. Para él la vida humana perdería todo sentido si no condujera a algo mejor. Aun el materialista más obstinado, no acepta la idea de una vida sin otra justificación que ella misma. Tiene necesidad de un paraíso terrestre. Admitirá la evolución cíclica en meteorología o en economía, pero no la aceptará en la Historia, ya que si la aceptara destruiría los fundamentos mismos de su fe. Esta es la razón de la idea del paraíso soviético y del mundo sin clases que predican los seguidores de Lenin, así como la del progreso eterno de los burgueses materialistas.

Por el contrario, nosotros, los creyentes, no sentimos necesidad de falsear los hechos y las realidades históricas. Podemos contemplarlos cara a cara. Para nosotros la vida no pierde nunca su sentido, aunque reconozcamos que la Historia no es sino un eterno volver a empezar. Nuestra vida terrestre no es un fin considerada en sí misma; no es sino la preparación inevitable de la vida eterna.

La idea de una revolución, es decir, de un continuo movimiento cíclico, ni nos asombra ni nos puede desanimar. Para cada uno de nosotros, considerados individualmente, la vida es una ocasión de progreso constante, que se nos abre desde el momento en que armonizamos nuestros pensamientos y acciones con la voluntad del Creador.

Naturalmente que, hablando de revolución de la Historia, apli-

camos este concepto, *mutatis mutandis*. Las circunstancias económicas y técnicas varían hasta el infinito, pero el hombre no varía. Cada cambio en las condiciones de su vida, tanto si se trata de la invención de la rueda como de la pólvora o de la energía atómica, le coloca ante graves problemas, desde luego, pero muy similares entre sí.

* * *

Nos acercamos ahora a una de las fases más importantes de la era contemporánea.

La Humanidad se encuentra en el momento actual, y sin que se dé cuenta de las implicaciones que esto entraña, en plena revolución atómica.

Tenemos excesiva inclinación a considerar, desde el punto de vista bélico, los acontecimientos que ocasionaron la destrucción de Hirosima. Estamos hipnotizados por la bomba atómica o por la bomba de hidrógeno, y en esto nos parecemos un poco a esos pueblos primitivos de Nueva Guinea, que, en su miedo a los volcanes, los convirtieron en dioses. Fascinados por el espectáculo que nos ofreció aquel desastre, y aterrados, a veces, por el pensamiento de ser un día víctimas de la explosión y de sus mortales radiaciones, propendemos a tratar este asunto con temor y con una cierta veneración mística.

Sin duda la perspectiva de ser atomizados no es atrayente; pero no es más aterradora que la de morir bajo las modernas incursiones aéreas de mil o más aparatos. Los "blockbursters", que destruyeron Dresden y Hamburgo, tenían tanta potencia como la reacción nuclear que aniquiló la población de Hirosima y Nagasaki. En sentido militar, la bomba atómica no significa ningún cambio básico en los principios guerreros, y con los modernos medios de defensa su efecto será limitado.

En todo caso, los efectos destructores de la bomba atómica tendrán menos influencia sobre la Historia que las nuevas fuentes de energía que se nos abrirán en un porvenir no demasiado lejano. No quiero dar aquí una conferencia técnica, puesto que carezco de conocimientos para ello. Si hablo de los efectos pacíficos del desarrollo nuclear es porque éstos son claramente visibles, incluso al observador que no posee ningún aprendizaje especializado.

A juzgar por el ritmo de los últimos acontecimientos, la presente generación debe confiar en ser testigo de un cambio radical en los métodos industriales o agrícolas, que revolucione las actuales

premisas de nuestros problemas económicos. Ya ahora presenciamos el esfuerzo persistente que es llevado a cabo en América, Suiza, Inglaterra y Rusia para utilizar la energía nuclear en la vida económica de las naciones. En el punto en que se encuentran los estudios nucleares se puede prever como próxima una modificación profunda de los métodos de transporte, de la industria eléctrica, de los problemas hidráulicos y de riego, así como de pequeñas cuestiones de la economía doméstica, tales, por ejemplo, como la conservación de los alimentos alterables.

Aunque estos cambios sean ante todo de orden técnico, al darnos también fuentes ilimitadas de nueva energía tendrán repercusiones considerables sobre la vida social del hombre o simplemente sobre su vida. Las premisas de los problemas industriales se presentarán con perspectivas completamente nuevas. Hoy mismo, los lugares para el establecimiento de centros de producción se eligen generalmente considerando las posibilidades de aprovechamiento de energía hidráulica y térmica o la presencia de agua y transportes adecuados. Como la fuente principal de energía era el carbón, y éste exige un transporte oneroso, las industrias tendían lógicamente a emigrar hacia regiones que tuviesen minas cercanas. Si variasen estas condiciones, predominarían otras muy diferentes en la elección de estos emplazamientos. Existiría entonces la tendencia a acercar la industria a las regiones de consumo más alto, con preferencia sobre las fuentes del carbón y del petróleo o productores de electricidad. Esto habrá de conducir a un desplazamiento importante de poblaciones e industrias. Regiones que antes estaban pobladas se despoblarán; otras incrementarán sus habitantes, y este movimiento tendrá considerables repercusiones sociales.

Otro aspecto de esta misma evolución resultará de su influencia sobre las relaciones sociales en la industria. Como ocurre en todos los períodos de profundos cambios, se presentarán tensiones como consecuencia de la necesidad de adaptar las condiciones de trabajo a los nuevos sistemas, y también por la necesidad de repartir justamente el producto social. El peligro de paro se presentará nuevamente, a menos que se efectúe una intensa preparación por parte de aquellos hombres que sean capaces de apreciar toda la enorme evolución que va a venir.

Las repercusiones políticas de estos acontecimientos económicos que se aproximan pueden ser muy peligrosas, salvo que se elabore un régimen que asegure la justicia y la equidad y que tome al hombre como centro de sus cuidados, y no a la producción, nos encontraremos ante situaciones políticas que conducirán a convulsiones

mucho más destructoras que las que se siguieron del fracaso del espíritu humano y de la conciencia social ante la revolución del maquinismo.

* * *

Si un cambio en la técnica fundamental está en marcha y se hará sentir en un próximo porvenir, somos también testigos de otra revolución, de otra fase encíclica que se termina. Esta se observa en la vida política de las naciones.

La Edad Media cristiana, con sus ideas madres de derecho, de justicia y de equidad, había conseguido dar al género humano una verdadera civilización. Sobre todo, el siglo XVII había aprovechado esta cristianización de costumbres. El hombre había alcanzado una cima de desenvolvimiento resultante de largos trabajos. La civilización occidental había llegado a un punto culminante y se enfrentaba al mismo tiempo con una decadencia amenazadora. En efecto: el movimiento ascendente, la primavera del espíritu había terminado con el Renacimiento. Los valores cristianos que la Edad Media había formado eran aminorados por el retorno al paganismo romano. Sin duda esta evolución del pensamiento era, al principio, apenas perceptible. Los valores ancestrales aparecían con toda su fuerza, y si filósofos e ideólogos políticos los ponían en duda, esto no les impedía producir todavía sus más hermosos frutos. Tenemos, además, un paralelo en la Naturaleza: es el otoño quien da la cosecha que la primavera ha preparado.

El trabajo incesante de los espíritus destructores tuvo su primer resultado tangible en la doctrina del absolutismo real, en el espíritu de Versalles. Es, en efecto, en la corte de Luis XIV y Luis XV donde fué elaborada la idea del poder sin límites de un solo hombre. En contradicción formal con el pensamiento de la Edad Media, la doctrina del absolutismo del soberano, que no tiene, además, nada de común con la idea cristiana de realeza, que significó en la política lo que la filosofía de un Voltaire o de un Rousseau, fué en el dominio del espíritu: un ataque directo contra la doctrina cristiana, que reconoce a Dios como fuente de toda autoridad, y que enseña, por consiguiente, la supremacía del derecho natural sobre toda voluntad o deseo humano.

Esta evolución conducía rectamente a 1789. Pues una vez que un régimen político niega la primacía de lo espiritual, no puede pararse a mitad de camino.

La Revolución Francesa fué hecha en nombre de la libertad, de la igualdad y de la fraternidad. Si derrumbó las estructuras del

pasado y rompió las formas que los siglos crearon, no consiguió, sin embargo, imponer la realización práctica de sus deseos contradictorios. No hizo nada positivo. No desencadenó más que instintos de destrucción, que los espíritus constructivos de un Metternich, Talleyrand y Castlereigh no consiguieron ya desterrar completamente. Nuestro mundo occidental entró así en una fase de liquidación política y social que condujo a la disolución de la organización continental de Europa por el nacionalismo, y a la ruptura de su armazón espiritual por la hostilidad a toda religión revelada y por la proclamación de la autonomía del espíritu humano.

Las consecuencias últimas de la Revolución de 1789 tardaron en mostrarse. Hemos llegado a sus consecuencias lógicas en el curso de este siglo. Pues si en el dominio del pensamiento político tenemos ahora ante nosotros el sistema de Lenin, Stalin y Mao-Tsé-Tung, al igual que los de Hitler y Rosenberg, tenemos también, en el de la realización práctica, los procesos de Nuremberg, la destrucción de los judíos por los nacionalsocialistas o la idea de rendición sin condiciones. Estos hechos contemporáneos nos demuestran que el derecho internacional, la más admirable victoria del espíritu cristiano sobre el *¡Vae victis!* de los paganos, está liquidado. La herencia de la Edad Media cristiana desaparece. Y si en monumentos tan admirables como son nuestras viejas catedrales vemos un reflejo de lo que fuimos, debemos estar seguros de que bien pronto estos vestigios también habrán cesado de existir. La segunda guerra mundial, consecuencia ineludible de la evolución moderna, ha destruído ya casi la mitad de los recuerdos del pasado, sea por el avance de las masas rusas, sea por las ruinas humeantes que dejaron los *raids* masivos de las fuerzas aéreas.

Así la Revolución Francesa parecía aproximar una fase decisiva. Doctrina de anarquía, sirviendo contradicciones insolubles, movida por el deseo de destrucción de la Europa cristiana, está cerca de cumplir su objetivo. Pero como es incapaz de construir y se enfrenta con problemas que no puede comprender, está prácticamente terminada, agotada, en el momento mismo en que habría debido lograr sus más grandes triunfos.

Desde ahora, en la vida interior de los Estados, se anuncia una nueva Edad Media. Escapa todavía al observador superficial. Pero la ruptura con las formas, las ideas, los principios políticos de la Revolución Francesa, están ya realizadas en potencia y se harán claramente visibles en un porvenir que no está demasiado lejano.

Hemos dicho que nos encontramos al principio de una nueva Edad Media. Con intención, hemos omitido la palabra "cristiana".

En la hora actual, no podemos todavía saber si esta nueva Edad Media será cristiana, y, por consiguiente, constructiva y duradera, o si, por el contrario, será más bien pagana y conducirá, consiguientemente, a la barbarie completa y a una tiranía cruel. En efecto, no lo olvidamos: la aurora de la Edad Media estuvo marcada por una decisión histórica. Cuando los bárbaros pusieron fin a la antigüedad, se produjeron todas las condiciones de una era de oscuridad y de opresión. Europa estaba en plena decadencia, parecía concluída. Si a pesar de esto debía nacer la más bella de las civilizaciones humanas, fué debido a un grupo pequeño, pero valeroso, de cristianos, que con ardor y energía cristianizaron a los bárbaros. Al hacerlo, les brindaron la posibilidad de tomar lo que era bueno del pasado y unirlo por los vínculos del derecho natural a los nuevos principios que elaboró el Imperio de Carlomagno.

La era en la que entramos está caracterizada por una impresionante analogía con el período correspondiente. De nuevo asistimos a una emigración de pueblos: los millones de emigrados de la Europa del Este. Soldados mogoles montan guardia en el Elba y el Ens. En la vida de los pueblos aparecen signos de un nuevo feudalismo económico y político.

Es preciso explicar este último punto. El liberalismo había predicado la doctrina de la libertad absoluta, el fin de toda organización en la vida económica y de las unidades naturales en la vida política. De ahora en adelante sólo contaría el individuo. El formaría el Estado y regiría, como dueño, la comunidad a través de sus representantes libremente escogidos. En el curso del siglo XIX estos principios fueron ampliamente realizados. Las corporaciones fueron eliminadas y reemplazadas por la libre competencia. Políticamente, los regimientos democráticos trataron de realizar el ideal de la igualdad de los individuos.

En la actualidad, estos principios están, desde ahora, prácticamente abandonados. Si en teoría la mayor parte de los países se proclaman aún demócratas, se trata más bien de una enunciación de principios que de una realidad de la vida cotidiana.

La organización de los Estados y de las economías se hace feudal, cualquiera que sea el régimen político.

Al principio de la era medieval no existió apenas la idea de propiedad privada. El feudal no fué originariamente propietario de sus tierras. Estas pertenecían a la Corona, símbolo de la colectividad. Era ella la que daba los feudos a los señores, pero únicamente por un tiempo limitado y un reconocimiento de servicios anteriores. La tierra, única expresión de la riqueza de esta época,

se asemeja a los sueldos pagados a sus funcionarios por los regímenes actuales. Volvía a la disposición de la Corona desde el momento de la muerte del feudal. Este era, pues, antes que nada, funcionario. Únicamente por un lento desarrollo de la institución, nació, en primer lugar, un derecho de herencia, y después, un derecho de propiedad. Este, muy a menudo, no fué reconocido legalmente, sino mucho más tarde. La posesión privada de grandes tierras no fué proclamada, en Hungría por ejemplo, hasta 1848.

En nuestros días la idea de propiedad privada está de nuevo en plena decadencia. Cada vez más los Estados se atribuyen lo que en otros tiempos perteneció a los ciudadanos. En ciertos países, en virtud de la acción directa y de la colectivización. En otros, la evolución es más lenta, pero no menos eficaz. Sólo los medios difieren. El Occidente, en efecto, socializa por los impuestos sobre la renta los derechos de herencia y la devaluación de la moneda nacional.

Además, como al principio de la Era feudal, esta socialización de la propiedad no lleva en ninguna manera a una disminución de las diferencias sociales. A menudo significa justamente lo contrario. En efecto, si desaparece la seguridad que nace de la posesión, el *standard* de la vida del feudal es más elevado que el del propietario. Aquel puede vivir mejor, pues tiene menos responsabilidades directas frente a la fuente económica de su renta. Un ejemplo impresionante es la U. R. R. S. Allí, hoy, los emolumentos de los dirigentes de los grandes *trusts* son muy superiores a las más elevadas rentas de los capitalistas americanos. Por el contrario, el salario de los obreros es muy inferior al de sus colegas del otro lado del Atlántico.

Pero incluso sin la intervención del Estado, la noción de la propiedad declina en el mundo capitalista. En fin de cuentas, la sociedad anónima es propiedad colectiva, mientras que su director general no es otra cosa que un técnico señor feudal, investido de su cargo por una corporación autónoma.

Este neofeudalismo aparece también en las organizaciones de masas en el Estado. Un ejemplo excelente es el de los sindicatos en Europa y América. Estos, hoy, son el paralelo de las corporaciones de la Edad Media. En los países más avanzados en el camino de la neofeudalidad, esta sindicalización se extiende ya a la agricultura, al comercio, incluso al artesanado y a las profesiones liberales. Además, en la mayor parte de los casos los sindicatos sobrepasan ya con mucho su misión original, la de defensa social, y se transforman en instrumentos de potencia política. Sus funcionarios, en las dictaduras como en las democracias, no son sino excepcio-

nalmente elegidos en realidad por los sindicatos. Ellos forman, desde ahora, una casta que une un conocimiento técnico y práctico a la firme voluntad de defender sus posiciones contra cualquiera que pueda llegar.

En las democracias europeas encontramos, además, otro factor feudal: son los partidos políticos. Sin duda, tenemos todavía elecciones teóricamente libres; pero el sistema de representación proporcional reduce a casi nada la influencia del elector sobre la composición de los Parlamentos. Todavía se convoca a las urnas al ciudadano; pero como no tiene el derecho de determinar los candidatos, su papeleta no tiene ya prácticamente significación. Es, a lo más, un rito que es preciso observar de tiempo en tiempo.

* * *

Así, pues, nos encontramos en un período verdaderamente revolucionario. Económicamente nos hallamos en vísperas de transformaciones radicales. Política y socialmente, nuestra sociedad está en el camino de un nuevo feudalismo medieval, que está ya presente en su estructura fundamental, pero que se oculta todavía bajo las exterioridades de otra edad. Moralmente, en fin, esta revolución sucede en un momento en que la debilitación del espíritu cristiano ha dejado en la mayor parte de los países—felizmente no en todos—un vacío espiritual, que la filosofía atea de otros siglos no consiguió tampoco llenar, como no puede hacerlo el panteísmo materialista de los regímenes totalitarios contemporáneos.

* * *

Es en este mundo en marcha donde el intelectual moderno debe encontrar su lugar y cumplir su misión. Misión ésta similar a la de aquel pequeño grupo de cristianos que, en las horas sombrías de la caída de Roma, decidieron convertir a los bárbaros, renovar el espíritu de las naciones de Occidente y que, con la gracia de Dios, lograron levantar los fundamentos de nuestra gloriosa civilización cristiana.

Resulta de este paralelo histórico, como también del estudio de la situación presente, que la primera y más importante misión del intelectual en el mundo moderno es la de la recristianización.

Porque la decadencia de la cristiandad en Occidente, el olvido de los principios sobrenaturales por la mayoría de los pueblos de Europa, es la causa inmediata de nuestra tragedia presente. Si que-

remos reencontrar nuestro vigor y si no deseamos sucumbir bajo los bárbaros modernos que vienen de Oriente, debemos volver a los principios de Cristo. La historia de Europa nos prueba que nuestro continente será cristiano o dejará de existir.

La descristianización de Europa es debida, sobre todo, a la traición de los intelectuales. Las clases dirigentes son la causa de nuestra decadencia, pues fueron ellas las primeras que destruyeron los fundamentos sobre los que el Occidente cristiano reposaba. El neopaganismo se ha implantado desde arriba.

La renovación, pues, no puede asimismo venir sino de los intelectuales. No debe solamente significar una nueva aproximación filosófica a nuestros problemas. Hoy sólo la acción puede salvar. Esta se expresará sobre todo en el ejemplo vivo. El intelectual, si quiere ser digno de este nombre, deberá cumplir su deber completamente, sin condiciones y sin restricciones mentales, y deberá mostrar un espíritu dinámico.

Tenemos, en efecto, ante nosotros un deber de evangelización. Toda Europa se ha hecho tierra de misión. Ahora bien: los grandes misioneros del pasado no han entrado por la puerta pequeña. Ellos se han presentado abiertamente, orgullosamente, anunciando bien alto las verdades de Cristo. Una actitud como ésta ha costado vidas humanas. El número de los mártires fué elevado. Así fué y así será también la lucha de nuestro tiempo. Unicamente esta determinación al sacrificio es la que se impondrá a los enemigos y les hará ver la verdad. Las voces débiles nunca se oyen.

Del mismo modo, será preciso que el intelectual viva su creencia. Nadie es creído si no practica lo que afirma. Necesitamos una nueva generación con impulsos apostólicos, con una fe viva y, sobre todo, con la determinación de realizar prácticamente en la vida cotidiana, política, social y económica, los grandes principios de la doctrina cristiana.

* * *

Hemos ya subrayado que el intelectual es o, más bien, debe ser político. No puede ignorar a sus semejantes. Esto le impone obligaciones en la vida práctica.

Como consecuencia de su saber superior, el intelectual es, en primer lugar, el inspirador nato de su comunidad natural. Es ésta una misión a la cual numerosas personas calificadas se sustraen, haciéndose así responsables de deserción de los deberes de su cargo. Sin duda, no es siempre fácil ni agradable cumplir funciones públi-

cas; pero el fundamento del Estado reposa sobre las comunidades naturales, familias, corporaciones, sindicatos y municipios, que son las células primarias de la vida de la nación. El intelectual consciente de su misión no puede descuidar sus deberes para con ella. Nadie es demasiado inteligente o de posición demasiado elevada para no cumplir una función en su comunidad desde la base, o al menos para ayudar a sus semejantes en su cumplimiento.

Es perfectamente comprensible que en la vida de las entidades superiores el intelectual deba participar con todas sus fuerzas. El *slogan* de que no se puede entrar en la política porque ésta no es bastante limpia, no expresa más que miedo y cobardía. La política será la imagen de quienes la vivan.

En fin, el verdadero intelectual consciente de su misión comprenderá que, al lado de los deberes para con su patria, él tiene también deberes para con el continente de que su nación es parte.

Esta consideración determinará su actitud para con Europa. Una mirada sobre el mapa, una simple lectura de estadísticas, nos demostrará que Europa o se une o dejará de existir. En un mundo dominado por entidades de la escala de los Estados Unidos, China o la U. R. R. S., carecerán de voz los Estados de tamaño medio. Así, pues, la unificación de Europa es una necesidad ineludible.

Pero en esto, como en el orden político y social, el problema que se plantea es el de saber qué clase de continente tendremos. Cabe temer una Europa uniformada, sin alma; gran fábrica regida por burócratas irresponsables. Pero podemos esperar una Europa—síntesis de las patrias existentes—federada, fiel a su tradición de derechos humanos, de libertad y de belleza. La elección entre las dos soluciones nos pertenece.

Estamos en presencia de las tentativas europeas de Estrasburgo y Luxemburgo. En ambas el espíritu es demasiado a menudo el de los tecnócratas, de los materialistas, de los centralizadores. Los ensayos de que somos testigos están en contradicción con la tradición cristiana y federal de Europa. La noción de patria se difumina ante el concepto de espacio económico, en el cual predominarán las grandes corporaciones anónimas, sindicatos gigantescos y, en fin, una burocracia omnipotente. Contra esta malversación de la hermosa idea del Occidente, los intelectuales cristianos deben reaccionar. Es su deber hacer la unidad en el espíritu cristiano y preparar el retorno al concepto del imperio de Occidente, al que deben tanto nuestro mundo y nuestra historia.

* * *

Pero si el intelectual tiene obligaciones para con su patria y para con su continente, las tiene, asimismo, en el orden social para con sus semejantes. Este deber social, importante en el pasado, se hace todavía más grave cuando la era atómica llama a nuestras puertas.

Hemos indicado que esta revolución es inevitable. Está en marcha. No puede en ningún caso ser detenida y constituirá, según lo que hagamos de ella, una bendición o una desgracia para nuestros pueblos, a los que coloca delante de una de las decisiones más llenas de consecuencias de este siglo.

Un ejemplo de la revolución del maquinismo debería suministrarnos enseñanzas precisas. Aquélla fué impuesta a un régimen que había perdido la fe en Dios y la conciencia social del cristianismo. Así, los nuevos medios de producción ayudaron a enriquecer al rico y a agravar la suerte del pobre. Si los capitalistas conocieron un corto período de prosperidad, la consecuencia final de sus ganancias, tan mal adquiridas, fué catastrófica. El orden social se desintegró, y la consecuencia política de ello fué el caos actual y las guerras perfectamente inútiles e injustificadas, que son el azote de nuestro tiempo. Es fácil probar que una revolución del maquinismo, hecha dentro de un espíritu cristiano, hubiera producido frutos completamente diferentes.

Ahora, cuando estamos en vísperas de acontecimientos económicos similares, no tenemos derecho a ser espectadores pasivos. Existe ante nosotros un deber social como imperativo cristiano. Si nos decidimos a practicar los preceptos de justicia y de caridad que nos prescribe nuestra fe, tendremos, por eso mismo, un programa dinámico moderno que transformará nuestro mundo.

Este programa social de la Cristiandad se distingue, fundamentalmente, del de los materialistas. El camino de estos últimos conduce a la esclavitud, mientras que el cristiano cree en la dignidad y en la libertad del hombre.

El fundamento de la acción social debe ser la justicia. El derecho natural, que establece los límites del derecho a la vida, que incluye el derecho de educar a la familia, de vivir con dignidad y libertad, así como el derecho al trabajo, están amenazados. Al mismo tiempo, es preciso tender a la formación de tantas existencias humanas independientes como sea posible. Esta independencia supone la seguridad económica y política que proporciona la propiedad. En otras palabras, el cristianismo cree en un reparto, tan amplio como sea posible, del derecho de propiedad, pero limitará éste por su función de justicia social. Es esto lo que distingue la

noción cristiana del derecho de propiedad del *jus utendi et abutendi* del derecho romano.

Un concepto semejante de la función social del individuo nos indica la manera de resolver los problemas que se nos han de plantear, y permitirá preparar el reparto de los beneficios de la era atómica a todas las clases en un orden nuevo regido por la justicia.

* * *

El joven intelectual, por tanto, tiene ante sí una de las misiones más gloriosas de la historia humana. En mayor grado que la pasada generación, será impelido a tomar decisiones graves. El puede formar un mundo, renovar una civilización, realizar una auténtica revolución en sentido de cristiandad, de justicia y de caridad. Su generación tiene la perspectiva de lanzarse al asalto para la creación de un orden nuevo sobre bases eternas. No digo que su vida haya de ser agradable en el sentido literal de la palabra. Todo lo contrario. Pero el hecho de que un gran deber esté al alcance de su mano, vale mucho más que la seguridad apacible e inmóvil del último siglo. El intelectual joven de hoy tiene ante sí una epopeya. Su vida no será menos aventurada que la de los grandes misioneros o de los cruzados. Cuando él marcha sobre su camino debe tener la conciencia de que está llamado a ser conquistador y apóstol. De él, en suma, depende la suerte de nuestro mundo.

LA REFORMA MEXICANA

POR

JAIME DELGADO

A mi querido amigo Antonio de Llano.

UNA NUEVA ÉPOCA

La segunda gran época de aquellas en que puede dividirse la historia del siglo XIX hispanoamericano es la época de la Reforma, en la cual se inicia la implantación definitiva del liberalismo político y se realiza la lucha contra las oligarquías que habían dominado en el período anterior.

Como ha afirmido Leopoldo Zea, en Hispanoamérica la Conquista, la Colonia y la Independencia no son, en realidad, pasado auténtico, porque la Historia no ha sido total ni completamente asimilada. Los hispanoamericanos tienen aún a flor de piel la conquista, al conquistado y al conquistador, al hombre de la época colonial, al liberal romántico. Todas estas actitudes demuestran la existencia en Hispanoamérica de una realidad no asimilada aún: la realidad histórica de la época española, la realidad de Hispanoamérica como dependencia. Y el pasado del cual depende esa realidad es Europa y, concretamente, España.

Había, pues, que completar la independencia política con la independencia mental. La independencia política se consiguió durante la primera mitad del siglo, aproximadamente desde el estallido de los movimientos emancipadores hasta el año 1850, por marcar una fecha, quizá arbitraria, pero que puede servir de límite. A partir de esta época, la segunda generación de independientes se plantea la tarea de hacer la emancipación mental, la emancipación cultural de América, que no se había realizado y sin la cual era imposible sentirse auténticamente hispanoamericano. Porque—como escribe Zea—"Hispanoamérica se había independizado de la corona española, pero nunca de España. Esta seguía viva, actuando sobre la propia acción de los hispanoamericanos. Estos continuaban viviendo como si nada hubiese cambiado. Cada hispanoamericano no aspiraba a otra cosa que a ocupar el lugar que había dejado el

conquistador. De dominado que era aspiraba a ser dominador de los más débiles."

El primer paso para la realización de esta emancipación mental es la renuncia al pasado. El hispanoamericano, sintiéndose dependiente de su propio pasado, trata de romper con él, pero lo hace de un modo negativo, es decir, negando su propia historia. Todos los males del presente estaban en el pasado: los males eran, concretamente, España y lo que España representaba y había representado, en el orden político y cultural, en América. La herencia española, por tanto, debería ser reformada para poder salir del bache político en que se había estado durante la primera mitad del siglo y para poder ponerse ya a la altura de las demás naciones. Pero, habiéndose desprendido de la herencia española, había que acogerse a la imitación de otros modelos. Estos modelos fueron, fundamentalmente, Inglaterra, Estados Unidos y Francia.

Se planteaba, pues, a Hispanoamérica un dilema: había que elegir entre el pasado y el futuro. La única manera de encauzar el futuro era renunciar absolutamente a todo lo que el pasado significaba. El primer paso para la realización de esta empresa intelectual está, en realidad, en la época de la Ilustración, en la cual se empieza por estudiar detenidamente la naturaleza, la flora y la fauna americanas, y se llega a la conclusión de que América tiene una personalidad propia, característica y bien definida en el orden natural. De este orden natural se pasa a hacer la misma afirmación dentro de la problemática del orden político. América, políticamente, era también una realidad distinta y no inferior a la realidad europea. Sin embargo, los *Libertadores* no vieron esa misma realidad con la cual se enfrentaron, no se dieron cuenta de la existencia y de las características de la realidad a la cual iban a libertar. Por otra parte, los países, los pueblos, no estaban maduros para disfrutar de esas libertades que los grandes *Libertadores* de América iban a darles. Entonces, esos mismos *Libertadores* se acogen, como salvación, a una forma política semejante a la del despotismo ilustrado. Así, "en adelante—dice Leopoldo Zea—, en nombre del pueblo y para la libertad y bien del pueblo, se justificaría cualquier dictadura. Pero a la sombra de las dictaduras se encontraban siempre los viejos intereses coloniales, que no estaban dispuestos a ceder. Para escapar a una anarquía permanente, los pueblos se veían obligados a escoger entre dictaduras liberales o dictaduras conservadoras. La libertad de que habían hablado las proclamas de los revolucionarios adquiría un sentido cada vez más limitado. Era sólo libertad frente a la metrópoli española. Libertad

que no implicaba, en forma alguna, un cambio en la estructura social de los pueblos hispanoamericanos. No se había realizado más que un cambio: el dictador español era sustituído por el nacional. Sólo en esto consistía la Independencia".

Efectivamente, puede observarse una rotación de anarquía y dictadura, de cesarismo y desenfreno político, que engendra el pesimismo en los pensadores y en las personalidades que van a gobernar a América. La causa de este mal político que aquel continente sufre la encuentra esa segunda generación de independientes en el pasado español que América padece. En la época romántica, la segunda generación de pensadores hispanoamericanos se preocupa, sobre todo, por los valores propios de América. La preocupación que por lo nacional siente el Romanticismo en todos los países se transforma en América en una preocupación por el continente americano. Al mismo tiempo, los románticos hispanoamericanos se preocupan también por el destino nacional de cada uno de sus países, pero entendido como un destino americano en conjunto, y los elementos negativos que se oponen a la realización de ese destino se encuentran en la propia historia de Hispanoamérica. Es a partir de la época romántica cuando esta segunda generación de independientes—generación que viene a cristalizar, también por citar otra fecha simbólica, hacia los años 1837-38—se propone la tarea de dar a América la emancipación cultural frente a Europa que los primeros *Libertadores* no pudieron darle. José Victorino Lastarria, Francisco Bilbao, Esteban Echevarría, Domingo Faustino Sarmiento, Juan Bautista Alberdi, Manuel González Prada, Juan Montalvo, Andrés Bello, José de la Luz Caballero, José María Luis Mora, Valentín Gómez Farias son algunas de las más importantes cabezas de este movimiento.

En la realización de este cometido hay múltiples y abigarradas influencias filosóficas. Leopoldo Zea, a quien sigo en este esquema, habla del tradicionalismo francés, la teoría del socialismo romántico de Saint-Simon, la escuela escocesa, el eclecticismo y el utilitarismo. Alberdi, entre otros, demuestra esta variedad cuando dice de sí mismo: "Por Echeverría, que se había educado en Francia, tuve las primeras noticias de Lerminier, Villemain, de Víctor Hugo, de Alejandro Dumas, de Lamartine, de Byron y de todo lo que entonces se llamaba romanticismo en oposición a la vieja escuela clásica. Yo había estudiado Filosofía en la Universidad por Condillac y Locke. Me había absorbido por años las lecturas libres de Helvecio, de Cabanís, de Holbach, de Bentham, de Rousseau. A Echeverría debí la evolución que se operó en mi espíritu con la

lectura de Víctor Cousin, Villemain, Chateaubriand, Jouffroy y todos los eclécticos procedentes de Alemania en favor de lo que se llamó espiritualismo." Además, Echeverría dió a conocer en Buenos Aires la *Revista Enciclopédica* de Carnot y Leroux, representativa del "espíritu social de la Revolución de julio", y los filósofos y doctrinarios de la Restauración (1).

Las doctrinas mencionadas suministran, pues, a los hispanoamericanos la base y el material necesarios para reformar su trayectoria histórica, es decir, para plantear la organización de su futuro. Ahora bien: conviene aclarar que algunas de esas teorías sufren, al cruzar el Atlántico, modificaciones sustanciales; se adaptan a la realidad hispanoamericana, se hispanoamericanizan o adquieren un sentido distinto al europeo. Así, por ejemplo, en el caso del socialismo, que tiene en Hispanoamérica un carácter romántico e individualista, burgués y más moralista que social. Un abismo de diferencia separa al socialismo americano del socialismo europeo; los cuales "sólo tienen de común—dice Alberdi—el nombre; nombre que no han inventado los socialistas y demagogos franceses, pues la sociedad y el socialismo, tal cual existen de largo tiempo, expresan hechos inevitables, reconocidos y sancionados universalmente como buenos. Todos los hombres de bien han sido y son socialistas al modo que lo era Echeverría y la juventud de su tiempo. Su sistema no era el de la exageración; jamás ambicionó mudar, desde la base, la sociedad existente. Su sociedad es la misma que hoy conocemos, despojada de los abusos y defectos que ningún hombre de bien autoriza" (2).

Todas estas corrientes tienen como consecuencia en la realidad política la imposición del liberalismo. Los Gobiernos de Castilla en el Perú, de Monagas en Venezuela, la Constitución radical de Nueva Granada, la Constitución argentina de 1853, el movimiento llamado de la Reforma mexicana, etc., etc., cumplen, en cada uno de esos países, la tarea de implantar el liberalismo. Pero, para que esto sucediera, antes tenían que haberse producido en Francia las revoluciones liberales de 1830 y, sobre todo, la de 1848. En realidad, el movimiento reformista americano de tipo liberal es la proyección cultural de la Revolución Francesa de 1848. Esto se nota perfectamente viendo cómo, varios años antes que aquella Revolución se produjera, en América ya hay, en distintos países, in-

(1) Juan Bautista Alberdi: *Autobiografía*, en *Escritos Póstumos*. Buenos Aires, 1895 (*apud* Leopoldo Zea: *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del positivismo al romanticismo*. México, 1949, pág. 38).

(2) Prólogo de Alberdi a *Los ideales de Mayo y la tiranía*, de Esteban Echeverría (*apud* Zea: *Ob. cit.*, pág. 40).

tentos de Reforma, los cuales no logran imponerse y son rechazados por grandes caudillos u oligarquías de cualquier signo político, que eran, en realidad, quienes seguían gobernando.

EL PLAN DE AYUTLA

La dictadura del general Antonio López de Santa-Anna, que gobernó a México con el título de *Alteza Serenísima,* acabó en el año 1854 mediante la Revolución simbolizada en el Plan de Ayutla, que derribó del poder al dictador, obligándole a huir a la Habana, de donde pasó después a la ciudad de Turbaco. ¿Cuál era el contenido y el significado del Plan de Ayutla?

El 1 de marzo de 1854 se hallaban reunidas en el pueblo de Ayutla algunas fuerzas del ejército mexicano, enemigo de Santa-Anna, bajo el mando del coronel Florencio Villarreal. En esa fecha, éste citó a los jefes y oficiales y a algunos representantes de la tropa, los cuales firmaron un *Plan* para derrocar al dictador. Porque, según los revolucionarios, la permanencia en el poder del general Santa-Anna era "un amago constante para las libertades públicas", ya que sólo había venido a "oprimir y vejar a los pueblos recargándolos de contribuciones onerosas, sin consideración a la pobreza general". Por eso, los mexicanos se hallaban en inminente peligro de ser "subyugados por la fuerza de un poder absoluto".

Por otra parte, Santa-Anna había falseado el espíritu y el fin del Plan de Jalisco, "contrariando el torrente de la opinión, sofocada por la arbitraria restricción de la imprenta". Al mismo tiempo, había faltado al compromiso contraído con la nación, a la cual había ofrecido olvidar resentimientos y no entregarla en brazos de ningún partido. Además, había traicionado a la República, vendiendo una parte considerable de su territorio. Por último, como la nación no podía permanecer más tiempo sin constituirse de un modo duradero y pensando que "las instituciones republicanas son las únicas que convienen al país", se proclamaba el Plan de Ayutla, cuyo primer artículo ordenaba el inmediato cese de don Antonio López de Santa-Anna y de los demás funcionarios que, como él, habían desmerecido en la confianza del pueblo.

El *Plan* iba firmado, como se ha dicho, por un grupo de militares. Sin embargo, los autores intelectuales del documento permanecieron momentáneamente en la sombra y sólo a uno de ellos, el general don Juan Alvarez, se le invitaba, en el último artículo del *Plan,* a ponerse al frente de las fuerzas libertadoras, con los

también generales don Nicolás Bravo y don Tomás Moreno. Ignacio Comonfort, Melchor Ocampo y Ponciano Arriaga quedaban, pues, ocultos, aunque sus respectivas manos pudieran estar más o menos visibles en el manifiesto.

Porque el *Plan de Ayutla* preveía la convocatoria de un representante por cada Estado y territorio, para elegir un Presidente interino de la República, que quedaría inmediatamente investido de amplias facultades para "atender a la seguridad e independencia nacional y a los demás ramos de la Administración pública". El Presidente interino, a su vez, quince días después de haber iniciado sus funciones, convocaría un Congreso extraordinario para constituir a la nación bajo la forma de República representativa popular. Por otra parte, el Gobierno interino cuidaría de conservar el Ejército y atender a sus necesidades y proteger la libertad del comercio interior y exterior.

Pero lo más importante del documento no derivaba de las medidas expuestas ni del cese—prevenido en el artículo 7.º—de los efectos de las leyes vigentes sobre cartas y pasaportes y del tributo llamado capitación, sino del fin con que se hacía la llamada a los generales Bravo, Alvarez y Moreno para que se pusieran al frente de las fuerzas proclamadoras del *Plan*. Tal objetivo era bien claro: que sostuvieran y llevaran a efecto las reformas administrativas que en el *Plan* se consignaban y aquellas otras que estimaran convenientes, puesto que el mismo artículo 9.º les autorizaba a modificar el *Plan* con arreglo a su criterio (3).

Once días después, sin embargo, el *Plan de Ayutla* sufre una modificación. En la fortaleza de San Diego, de la ciudad de Acapulco, el coronel don Rafael Solís, reunido con los jefes, oficiales e individuos de tropa a sus órdenes, expone haber recibido del coronel Villarreal, primer firmante del documento de Ayutla, una nota en que le excitaba a secundar su movimiento contra Santa-Anna. Pero, "por una feliz casualidad", se hallaba en Acapulco don Ignacio Comonfort, a quien se invitó a sumarse a la revolución, pero cuya adhesión a ella fué precedida por "algunos ligeros cambios" que estimó prudente hacer en el *Plan de Ayutla.*

Tales cambios tenían una finalidad clara, expuesta así en el preámbulo del *Plan de Acapulco:* éste se hacía "con el objeto de que se mostrara a la nación con toda claridad que aquellos de sus buenos hijos que se lanzaban en esta vez los primeros a vindicar

---

(3) Todas las citas del Plan de Ayutla están tomadas de Francisco Zarco: *Historia del Congreso extraordinario constituyente de 1856 y 1857,* México, 1857, dos vols., t. I, págs. 11-13.

sus derechos, tan escandalosamente conculcados, no abrigaban ni la más remota idea de imponer condiciones a la soberana voluntad del país, restableciendo por la fuerza de las armas el sistema federal o restituyendo las cosas al mismo estado en que se encontraban cuando el *Plan de Jalisco*, pues todo lo relativo a la forma en que definitivamente hubiera de constituirse la nación deberá sujetarse al Congreso que se convocará con ese fin, haciéndolo así notorio muy explícitamente desde ahora".

Por lo demás, las modificaciones introducidas en Acapulco al *Plan de Ayutla* no eran importantes, salvo en lo referente a la repulsa de las tendencias monárquicas, de que se acusaba a Santa-Anna, y que se rechazaban ahora enérgicamente. Sin embargo, en la parte dispositiva del nuevo *Plan de Acapulco* se hacían más radicales los cambios políticos y administrativos. En realidad, eran tantas las atribuciones que se concedían al Presidente interino que éste venía a convertirse casi en una especie de dictador. Claro que esta dictadura sería de brevísima duración, porque el Presidente debería convocar un Congreso constituyente en el plazo de quince días, a partir de su nombramiento, y este Congreso debería reunirse a los cuatro meses de expedida la convocatoria. Pero no por esto el primer mandatario tenía menos atribuciones, ya que, según el artículo 3.º, "el Presidente interino, sin otra restricción que la de respetar inviolablemente las garantías individuales, quedará, desde luego, investido de amplias facultades para reformar todos los ramos de la Administración pública, para atender a la seguridad e independencia de la nación y para promover cuanto conduzca a su prosperidad, engrandecimiento y progreso".

Por otra parte, en el mismo artículo se ve que la idea de las reformas adquiere en el *Plan de Acapulco* una mayor concreción y un más amplio alcance que en el de Ayutla, al mismo tiempo que un sentido diferente. Porque en el *Plan de Ayutla* se había dicho, en uno de los considerandos, que las instituciones *republicanas* eran las únicas convenientes al país; pero en el de Acapulco se cambió la palabra *republicanas* por *liberales*, y, de este modo, lo que en Ayutla era una afirmación respecto de la forma de gobierno, en Acapulco, dando por supuesto que esa forma era la republicana, se pasaba a hacer una profesión de fe liberal. Como dice Bravo Ugarte, "tal pequeña corrección, que para muchos pasaba inadvertida, implicaba todo el programa liberal, quitado a unos revolucionarios de Ayutla prisioneros de guerra y publicado por el *Diario Oficial* el 18 de abril de 1854: 1, libertad civil plena, esto es, con libertad de cultos; 2, ampliación del fuero común y

limitación de los privilegios; 3, ningún participio del Clero en los negocios políticos; 4, secularización de los actos del estado civil y prohibición de la intervención eclesiástica en ellos sin el previo visto bueno de la autoridad civil; 5, nacionalización de los bienes de la Iglesia y sostenimiento del culto y sus ministros por el Estado; 6, gratuitidad de la asistencia del párroco a los matrimonios, bautismos y entierros; y 7, ley agraria para la cómoda división y adquisición de la propiedad" (4).

Con arreglo a este plan doctrinario se inició la guerra contra la dictadura de Santa-Anna, que duró hasta el 9 de agosto de 1855, y que tuvo—como señala Bravo Ugarte—dos períodos: *defensivo*, que dura desde marzo hasta noviembre de 1854 y parte de los núcleos revolucionarios iniciales: el de Guerrero y el de Michoacán; y el período *difusivo*, que alcanza hasta agosto de 1855, y en el cual la revolución se extiende y acaba por vencer en todos los frentes, gracias a la ayuda recibida por Comonfort en Estados Unidos con tolerancia del Gobierno yanqui.

Pero no interesa ahora seguir las incidencias de esas campañas militares, cuyo resultado fué la expulsión de Santa-Anna y, en último término, la elección del general Juan Alvarez para la presidencia interina de la República. Sí importa decir, en cambio, que en la revolución figuraron en seguida unos cuantos hombres, que van a desempeñar después un papel destacado en la historia mexicana de los años siguientes. Benito Juárez, Lerdo de Tejada, Guillermo Prieto y otros, que eran—en frase de Bravo Ugarte—"apóstoles del Progreso", y que tenían en sí algo del fanatismo mesiánico de Mahoma al excitar a una especie de guerra santa para difundir el programa reformista de Melchor Ocampo y Ponciano Arriaga.

Porque la revolución que entonces se iniciaba reveló en seguida unas características en cierto modo insospechadas en las anteriores subversiones. En primer lugar, "la entrada en la lucha de las nuevas generaciones, así de radicales como de conservadores, más numerosas, más audaces y más intransigentes y guerreadoras que las de sus padres". Además, "la participación de casi todas las regiones del país, especialmente del Norte". Por otra parte, "la resuelta actividad de los antes inmóviles moderados—Comonfort, Silíceo, Lafragua, Doblado, Juárez—, que con su prestigio y su número serán un factor decisivo en la contienda". Por último, aquel mesianismo violento ya aludido, y que pone de manifiesto, por

(4) Las citas del Plan de Acapulco, en Zarco, *ob. cit.*, I, 14-18. José Bravo Ugarte: *Historia de México*, III, 1; *Independencia, caracterización política e integración social*, México, Jus, 1944, págs. 223-224.

ejemplo, este párrafo del periódico *El Rayo Federal* en uno de sus números—quizá el del día 9—de abril de 1855: "La revolución debe caminar actualmente con todo su poder, con toda su grandeza, con todos sus horrores. No hay que pararse en los medios, no hay convenios que aceptar... Cuando se trata de regenerar un pueblo o de reformar sus leyes, la sangre es necesaria... Nada importa que los campos se talen, que las poblaciones se diezmen, que haya muertos a millares si los fines son nobles y se pretende llevar a cabo una idea, un principio, cuyas consecuencias son *el progreso y la prosperidad* de una gran nación" (5).

Con arreglo a estas ideas, fué elegido Presidente provisional don Juan Alvarez, quien formó su Ministerio con liberales puros: en Relaciones, Ocampo; en Gobernación, Arriaga; en Justicia, Juárez; en Hacienda, Guillermo Prieto; en Guerra, Comonfort, y en Fomento, Degollado. Este Gobierno duró muy poco; pero sí lo suficiente para redactar la convocatoria para el Congreso constituyente, en la cual se privó al clero secular y regular de sus derechos políticos y se estatuyó que para ser diputado era necesario poseer un capital—físico o moral, aclaraba el texto—o una industria honesta con que el aspirante pudiera subsistir (6).

El citado Gabinete entró en crisis el 21 de octubre por la dimisión de tres ministros. Pero la orientación política del Ministerio siguió siendo la misma, y el 22 de noviembre se promulgó la llamada *Ley Juárez*, en virtud de la cual se declaraba renunciable en los delitos comunes el, según los Cánones, irrenunciable fuero eclesiástico, con la intención—según señala Bravo Ugarte—de "llevar a los clérigos ante los Tribunales con cualquier pretexto para desprestigiarlos", como acababa de ocurrir con el cura del Sagrario de Puebla (7).

El general Alvarez, sin embargo, no duró mucho en la presidencia. El ambiente ciudadano de México, en primer lugar, ya que él era un campesino, le molestaba; pero, además, el grupo moderado no le apoyaba, y esta oposición le hizo renunciar el 11 de diciembre de 1855, aunque, gracias a sus poderes dictatoriales, pudo designar como Presidente sustituto a Comonfort.

Se habrá observado que el grupo moderado actúa, a partir de 1854, con una actividad y una decisión antes desconocidas. Ya se dijo, en este sentido, que esto constituía uno de los caracteres de la nueva revolución, y ahora vemos cómo la actitud moderada

---

(5) José Bravo Ugarte: *Ob. cit.*, III, 1, pág. 221.
(6) Zarco: *Ob. cit.*, I, 19-28.
(7) Bravo Ugarte: *Ob. cit.*, III, 1, pág. 229

determina el cambio de Presidente. Todo esto no significa otra cosa fuera de ésta: que el partido moderado es quien prepara y consigue el triunfo liberal. Algo semejante, pues, a lo que ocurre en España, cuya historia del siglo XIX fué en tantos aspectos modelo para el proceso histórico decimonónico de los pueblos hispanoamericanos.

LA REFORMA

La Administración de Ignacio Comonfort, que alcanza hasta el 30 de noviembre de 1857, si tuvo aciertos en cuanto a la represión del federalismo de Vidaurri, al contrapeso que opuso a los exaltados y a algunas mejoras en las obras públicas, se caracterizó por su obra reformista, que empezó con una campaña de desprestigio del clero y que acabó destruyendo la unidad religiosa de México. Tal campaña puede considerarse iniciada mediante la *Ley Lafragua*, del 28 de diciembre de 1855, que "acondicionó el campo de la prensa para la Reforma, no tanto por su texto (pues, aun cuando muy severo para proteger al Gobierno y a su política, prometía también protección a la Religión y a la vida privada) cuanto por su desigual aplicación, por la que, mientras desaparecían con las multas y las prisiones de sus editores casi todos los periódicos de la oposición o independientes, se permitía una furiosa y prolija campaña de prensa en contra del Clero", con el pretexto de la existencia de ciertos "Directorios Conservadores" y de una "Junta Eclesiástica Revolucionaria", que se suponían establecidos en la capital y en otras ciudades para organizar y dirigir la lucha contra el Gobierno (8).

Tal actitud gubernamental puede explicarse teniendo en cuenta que las leyes promulgadas y, meses después, la nueva Constitución dieron motivo a una insurrección cívicomilitar, que después se transformó en la llamada Guerra de Reforma, sostenida entre conservadores y liberales hasta la intervención francesa, y a la que el Gobierno atribuyó los obstáculos que encontraba en el desarrollo de su programa. Así lo reconoció el Presidente de la República en el discurso que pronunció con motivo de la apertura de las sesiones del Congreso Constituyente: "Una reacción—dijo—, que se levantó de entre los escombros del despotismo vencido, ha entorpecido la acción del gobierno, oponiendo graves y poderosas di-

---

(8) Bravo Ugarte: *Ob. cit.*, págs. 230-231.

ficultades al perfecto desarrollo del programa administrativo, que formó, con mi acuerdo, el Ministerio. Los amigos de los abusos, descontentos con una administración que anunciaba el sólido restablecimiento de la libertad, del progreso, de la justicia, del orden y de la moralidad, impulsaron a una parte del Ejército a la más vergonzosa defección; y si bien hasta ahora no han encontrado eco en un solo pueblo de la República, han reunido una fuerza militar que, desde Puebla, compromete la tranquilidad y obliga al gobierno a destinar a la guerra todos sus recursos y el tiempo de que debiera disponer para plantear las mejoras materiales y morales que reclama el bienestar de la nación" (9).

Por eso, el Gobierno empleaba todos sus esfuerzos en sofocar la reacción. Para ello, la nueva Constitución iba a ser pieza fundamental, y debería orientarse al establecimiento de estos dos principios básicos: la libertad y el orden. Así lo había dicho también el Presidente en la ocasión mencionada: "El gobierno consagrará todos sus esfuerzos a sofocar la reacción; y espera que la sabiduría del congreso le preste eficaz ayuda, sancionando un pacto fundamental, que asegure la independencia y la libertad y arregle con tal concierto la administración interior: que el centro y las localicades tengan dentro de su órbita los elementos necesarios para satisfacer las exigencias sociales. Ensayados todos los sistemas de gobierno, habéis podido conocer sus ventajas y sus vicios; y podéis, con más acierto que los legisladores que os han precedido, combinar una constitución que, adaptada exactamente a la nación mexicana, levante sobre los principios democráticos un edificio en que, perdurablemente, reinen la libertad y el orden" (10).

Estos eran, pues, los últimos objetivos que la revolución debía alcanzar. Ahora bien: ¿qué pasos hubo que andar para lograrlos? El punto de partida había sido el *Plan de Ayutla*, reformado posteriormente en Acapulco. Que este principio constituía la base común de los liberales, no puede estar más claro, pues así lo reconocieron todos. La revolución de Ayutla había sido—según dijera el presidente del Congreso Constituyente en la sesión de apertura—"un episodio de la gran revolución del mundo liberal y cristiano", y siguiendo sus huellas la nación llegaría a ser fuerte y a estar unida. Y así, por otra parte, quedó manifiesto en la discusión de la *Ley Juárez*, cuya importancia política no derivaba, precisamente, de la reforma de la organización judicial, sino de la supresión de los fueros, ya que este principio significaba—a juicio

(9) Zarco: *Ob. cit.*, I, pág. 43.
(10) Zarco: *Ob. cit.*, I, pág. 43.

de la Comisión—"un gran paso hacia la igualdad social", muy conveniente en un país donde "la fuerza armada, el oro y el torcido influjo que se había ejercido en las conciencias"—que así se aludía a la religión—habían "dado siempre la ley". Pero, además, la supresión de los fueros debía sancionarse—en frase de Barrera—como "la gran conquista de la revolución, deseada y anhelada por el pueblo", como un principio—según Zarco—que el pueblo acababa de conquistar a costa de su sangre; que suponía reformas—como afirmó Jáquez—"conformes al espíritu de la revolución de Ayutla", y que era, en definitiva—en expresión de Gamboa—, "la gran reforma democrática conquistada por la revolución". De ahí que si la ley tuvo algún impugnador—Escudero y Arriaga, entre ellos—fué por considerarla poco avanzada, poco reformista aún, o por cuestiones, al cabo secundarias, de procedimiento constitucional, en cuyo debate, por otro lado, quedaron patentes dos consecuencias: que el *Plan de Ayutla* implicaba la dictadura ilimitada y que la ley discutida encontró en todas partes resistencias, fundadas, precisamente, en la posibilidad de que el Congreso no la sancionase (11).

Pero la *Ley Juárez* fué solamente un primer paso. El segundo lo dió la *Ley Lafragua*, cuyo contenido ha sido examinado más arriba. La lucha continuaba, empero, y si la aprobación de la *Ley Juárez* fué un triunfo más para el liberalismo, aún quedaba mucho camino por recorrer. Y la marcha siguió, en efecto, mediante la Ley de intervención de los bienes eclesiásticos de la diócesis de Puebla y el nombramiento de unos interventores oficiales de dichos bienes. Con estas medidas, promulgadas el 31 de marzo de 1856, y completadas el 26 de junio del mismo año con el establecimiento de una depositaría de aquellos bienes, se cubrió otra etapa en la carrera reformista. No era nuevo, sin embargo, el impulso. Ya en 1846, por ejemplo, Gómez Farías, siendo ministro de Hacienda, se había propuesto vender los bienes eclesiásticos, y este empeño le había costado el cargo, pues Santa-Anna, que no quería romper con una corporación tan influyente y poderosa como el clero, provocó la crisis. Sin embargo, en enero de 1847, ante la penuria del Ejército, el Congreso autorizó al Gobierno para proporcionarse quince millones de pesos hipotecando o vendiendo los bienes de la Iglesia, disposición "tanto más sorprendente"—escribía

---

(11) Zarco: *Ob. cit.*, I, págs. 44-45. El dictamen de la Comisión sobre la Ley Juárez, en págs. 137-140. La discusión, en págs. 166-182. Las resistencias a la Ley, pág. 171; y la tendencia dictatorial del Plan de Ayutla, en la intervención de Arriaga y el comentario que a éste hace Zarco, en págs. 172-173.

don Salvador Bermúdez de Castro, ministro de España en México— cuanto que hasta entonces, "en los períodos de mayor desorganización y penuria, se habían considerado como sagradas las propiedades de la Iglesia". Claro que tal medida había provocado una violenta oposición y "las más enérgicas reclamaciones". "El vicario capitular y el cabildo metropolitano de México—añade Bermúdez de Castro—se apresuraron a protestar contra el decreto del modo más terminante y explícito. Cerráronse por algunos días los templos e interrumpióse el ejercicio del culto en la catedral. Grupos tumultuosos recorrieron las calles a los gritos de "¡Viva la Religión y muera el Gobierno!". Amagaron los batallones de la Guardia Nacional con una sublevación, y el vicepresidente, encerrado en la ciudadela con sus ministros, hubiera sucumbido sin remedio si Santa-Anna no se hubiese decidido completamente en favor suyo aprobando, a nombre del Ejército, la nueva ley, tanto en sus cartas particulares como en su correspondencia oficial. A pesar de lo cual continuaron las protestas, y los Estados de México, Querétano, Puebla y Michoacán, pidieron "terminantemente" la derogación del decreto. Mientras, el Ministerio recién formado por Gómez Farías "se disolvió en esta cuestión"; se sucedieron tres ministros de Justicia, y los tres se retiraron ante "el aspecto amenazador del clero", y, al fin, el Congreso tuvo que rechazar el proyecto de reforma y no pudo aplicar tampoco otra ley posterior, en que veladamente se intentaba confiscar bienes eclesiásticos por valor de cinco millones de pesos" (12).

Pero, en los nueve años que separan a 1847 de 1856, las circunstancias habían variado lo bastante para permitir que el saqueo de los bienes eclesiásticos se consumara. No faltaron, sin embargo, protestas contra tales medidas, y ya se ha dicho que éstas provocaron nada menos que el estallido de una guerra civil. Ahora bien: es curioso observar que la intervención de los bienes de la Iglesia en Puebla se debía, según el Gobierno, a creer que esos bienes, o una parte considerable de ellos, se habían empleado en fomentar la rebelión. En consecuencia, era justo, con arreglo a este criterio oficial, que dichos bienes sirvieran para recuperar los gastos hechos

---

(12) Decretos sobre los bienes eclesiásticos de Puebla, en Zarco, *obra citada*, I, 117-120. El que establecía la depositaría de dichos bienes, en *Leyes de Reforma. Gobiernos de Ignacio Comonfort y Benito Juárez (1856-1863)*, México, D. F., Empresas Editoriales, S. A., 1947, págs. 18-24. Cese de Gómez Farías en 1846, en despacho núm. 348 Reservado, del 28-IX-1846, de don Salvador Bermúdez de Castro, ministro de España en México, Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores, leg. 1.649. Sobre los bienes eclesiásticos en 1847, despachos núms. 437, del 28-I-1847, y 443 Reservado, del 28-II-1847, en *loc. cit.*, legajo 1.650.

para reprimir la reacción y para indemnizar a los ciudadanos de los perjuicios recibidos por ella. Posición incomprensible a todas luces. Porque, en primer lugar, si algunos clérigos habían fomentado la sublevación, se les debía castigar a ellos personalmente; pero "resolverse a imponer por vía de pena un préstamo al clero, a más de ser infamante nota, por la cual no era posible pasar, dictaba la justicia que sólo se hiciera extensiva a los delincuentes en lo particular, y de ningún modo al clero en general, por exponerse a aplicar un castigo al inocente, como de hecho va a suceder con las religiosas de los conventos, con la mayor parte de párrocos y eclesiásticos, con todos los interesados en las capellanías y obras pías, cuyos réditos por precisión han de disminuirse, aun cuando no fuera más que por los gastos de la intervención decretada". Por otra parte, la Iglesia no había prestado ninguna cantidad a unos facciosos, sino a unas fuerzas ya reconocidas públicamente como Gobierno; y en cuanto a los gastos de la guerra y la indemnización de los perjuicios, eran éstos gravámenes del erario público, aunque la Iglesia no se oponía a cooperar y contribuir para saldar esta deuda. "Bien sé—escribe el obispo de Puebla a este respecto—que la libertad e independencia recíprocas de las dos potestades, eclesiástica y civil, formaba en tiempos más felices una exención respectiva de ambos erarios; pero ya que la economía moderna ha introducido un nuevo sistema, en que la Iglesia se ha hecho tributaria, aunque conservando siempre inviolable su propiedad, hágase pesar sobre todos el déficit que resulte en los fondos nacionales. Si por circunstancias extraordinarias u otros motivos de justicia, de conveniencia pública o de alta política, es necesario echar mano de los bienes de la Iglesia, impétrese la autoridad pontificia y de esta manera se conseguirá todo, sin lastimar los principios y sin disputar a los obispos la facultad de disponer de sus fondos conforme a las reglas de su constitución, cuya guarda les está encomendada" (13).

La Iglesia, en efecto, como soberana e independiente, tenía pleno derecho a la propiedad de sus bienes, y el decreto que los intervenía se oponía, pues, a las leyes eclesiásticas, e incurría, por tanto, en excomunión quien lo había promulgado o lo aplicara. Aparte de esto, la Iglesia, en Puebla al menos, no era dueña de tantas riquezas como se suponía, y, a su vez, el pueblo tenía tan arraigado el espíritu religioso que nadie se atrevería a descerrajar las puertas de las oficinas eclesiásticas. En definitiva, pues, la causa

---

(13) Exposición del obispo de Puebla al Presidente sustituto de la República, 5 de abril de 1856 (en Zarco, *ob. cit.*, I, págs. 183-193).

de la religión, inseparable de la causa nacional, exigía derogar o suspender el decreto, con el cual, por último, sólo se lograría la ruina total de la Iglesia, sin conseguir ninguna ventaja para el Estado (14).

Y de esto, en realidad, se trataba: de arruinar a la Iglesia con o sin beneficio del erario público, aunque las medidas reformistas y persecutorias quisieran disfrazarse, según se verá más adelante, con pretendidas razones económicas y de justicia social, como las que llenaron la sofística argumentación de Lafragua, ministro entonces de Justicia. Por eso, los decretos se mantuvieron vigentes y aún se completaron, meses después, con la ley de desamortización de fincas rústicas y urbanas propiedad de corporaciones civiles y religiosas, llamada *Ley Lerdo* por haber sido hecha por don Miguel Lerdo de Tejada, a la sazón secretario de Hacienda. Esta ley, publicada el 25 de junio de 1856 y sancionada por el Congreso el día 28 de dichos mes y año, "*adjudicó en propiedad*—escribe Bravo Ugarte—a los arrendatarios o inquilinos todas las fincas rústicas y urbanas pertenecientes a las corporaciones civiles y eclesiásticas por el valor correspondiente a cada una según su renta, calculada como rédito al 6 por 100 anual. Si las fincas no estaban arrendadas o si el arrendatario no se las adjudicaba, se venderían en pública subasta. Sólo exceptuaba los edificios destinados directa e inmediatamente al servicio u objeto de la corporación. Además, *incapacitó* a las supradichas corporaciones para que pudieran adquirir o administrar bienes raíces, con la excepción señalada. Brevemente, las corporaciones civiles, y en especial la Iglesia, que era la principalmente afectada, tenían que *vender* sus bienes raíces, perdían el derecho de poseer y el de adquirir éstos; pero seguirían percibiendo "las mismas rentas que de ellos sacaban" (15).

Esta ley obtuvo en el Congreso una sanción inmediata, para la cual hubo dispensa de trámites a petición de varios diputados. Parece, pues, que urgía su ratificación por la asamblea, y que a los liberales interesaba, dado su contenido, que el Gobierno obtuviera en este caso el espaldarazo de la representación popular. La ley fué presentada, por don Francisco Zarco, como "una medida económica y progresista, que realizaba la gran reforma de dividir la propiedad territorial, de desamortizar bienes que estancados son muy poco productivos, de proporcionar grandes entradas al erario

---

(14) Ibídem, *loc. cit.*

(15) La respuesta de Lafragua al obispo de Puebla, en Zarco, *ob. cit.*, I, 195-205. La *Ley Lerdo*, en Zarco, I, 597-603, y en *Leyes de Reforma* cit., páginas 25-36. El resumen de Bravo Ugarte, en su *ob. cit.*, pág. 231; los subrayados son suyos.

y de facilitar la reforma del sistema tributario, la abolición de las alcabalas, [y] la disminución de los gravámenes que pesan sobre el pueblo". Estas ventajas, por otra parte, se lograban "de una manera prudente, sin escándalos, sin precipitación" y conciliando "los intereses del pueblo, los del erario y los del clero, que queda asegurado en la percepción de sus rentas, sin tener que hacer los gastos de conservación de sus fincas" (16).

Como se ve, la ley aparecía con un carácter principalmente económico, que los liberales se preocuparon de hacer resaltar convenientemente. También subrayaron, por otro lado, el aspecto social y humanitario de la medida, viendo en ésta—como dijo Prieto—"el primer medio de llegar a la verdadera regeneración democrática". Pero ya en la discusión del Congreso, un grupo liberal, representado por don Ignacio Ramírez, criticó duramente la *Ley Lerdo*, diciendo que la reforma que implicaba era escasa y mal orientada, ya que lo necesario era llegar a la expropiación de los bienes del clero, pues de lo contrario, con arreglo al texto en discusión, lo que se hacía era conceder a la Iglesia "un cuantioso crédito para que promueva conspiraciones" (17).

Hubiera podido preverse, y así sucedió, que la postura de los más exaltados iba a ser violentamente combatida por la mayoría liberal. Pero la intervención de don Ignacio Ramírez tuvo la virtud de provocar, para rechazarla, unas palabras de Zarco, en las que se aclara perfectamente la verdadera razón y el auténtico sentido de la ley de desamortización. Ramírez había dicho que el temor a una revolución podría impedir el cumplimiento de la ley; pero Zarco le salió al paso: "Bien lo sabemos—dijo—: si un día resucita la reacción, intentará destruir cuanto hayamos hecho; pero para ese caso, que es muy remoto, porque el país ha progresado en su adhesión a la libertad, porque los elementos reaccionarios son más débiles cada día; *para ese caso*, que podemos alejar si nos mantenemos firmemente unidos, *dejemos realizadas las reformas, dejemos hechos consumados, que no puede destruir una revolución*" (18).

Y ¿cómo consumar esos hechos? De otro modo: ¿cómo realizar las reformas para que no pudiera destruirlas ninguna revolución? El propio Zarco lo dijo también claramente, al explicar que la ley —contra la opinión del señor Moreno—no tenía por objeto proporcionar recursos al Estado. "Si yo viera—afirmó—que tan peque-

---

(16) Zarco: *Ob. cit.*, I, 598-601.
(17) *Ibídem*, págs. 611 y 607-609.
(18) *Ibídem*, pág. 609. El subrayado es mío.

3

ño era el objeto de la ley, la consideraría como una de tantas medidas miserables y sin consecuencia que sólo buscan con qué pagar a las guarniciones y a los empleados, que son las de muchos ministros de hacienda, que sólo han cuidado de vivir con el día, dejando las mismas dificultades a sus sucesores." La ley, por el contrario, aspiraba a más, tenía un "objeto altamente social", ya que tendía "al desestanco de la propiedad, a dar a ésta más valor librándola de la esterilidad de la mano muerta, a dividirla, subdividirla y hacerla productiva, a poner en circulación grandes capitales, a disminuir el número de proletarios y a aumentar el de propietarios, a desarrollar la industria y la agricultura, a hacer que la propiedad mejore sin cesar en continuas permutas". Y todo esto con un fin muy concreto: el de *desarmar el poder teocrático* y *consolidar, por fin, las instituciones democráticas, interesando a los pueblos en su conservación* (19).

Había, pues, un objetivo estrictamente político a alcanzar con la ley de desamortización: el de crear intereses en favor de la Reforma, sin demasiada preocupación por los beneficios que el Erario nacional obtuviese con ella. Sin embargo, la circular con que Lerdo de Tejada envió la ley a los gobernadores de los Estados declaraba que la desamortización tenía dos aspectos: "primero, como una resolución que va a hacer desaparecer uno de los errores económicos que más han contribuído a mantener entre nosotros estacionaria la propiedad e impedir el desarrollo de las artes e industrias que de ella dependen; segundo, como una medida indispensable para allanar el principal obstáculo que hasta hoy se ha presentado para el establecimiento de un sistema tributario, uniforme y arreglado a los principios de la ciencia, movilizando la propiedad raíz, que es la base natural de todo buen sistema de impuestos" (20).

El Gobierno, en consecuencia, se preocupó principalmente de subrayar el sentido económico de la ley, cuyo carácter político quedaba así cuidadosamente oculto, aunque constituía, sin embargo, el motivo fundamental de la medida. Por eso, la circular con que fué enviada a los Estados se detenía ampliamente en la explicación de las ventajas económicas que la ley iba a acarrear. Pero, aparte de que tan detallada explicación pudiera ocultar el temor a que la ley fuese mal recibida, la citada circular pone de manifiesto otro carácter esencial de la Reforma. En efecto, al explicar el segundo aspecto de la ley, decía que el Presidente se proponía

---

(19) *Ibídem*, pág. 613. El subrayado es mío.
(20) Zarco: *Ob. cit.*, I, 604, y *Leyes de Reforma* cit., pág. 40.

con ella "formar una base segura para el establecimiento de un sistema de impuestos, cuyos productos, sin cegar las diversas fuentes de la riqueza pública, basten a llenar las necesidades del Gobierno y permitan a éste abolir, de una vez para siempre, todas esas gabelas que, *como una funesta herencia de la época colonial,* se conservan hasta el día entre nosotros, entorpeciendo el comercio, con notable perjuicio de la agricultura, de las artes, de la industria y de toda la nación". Y, más adelante, añadía aún que el Presidente trataba de dar a la nación, mediante esta ley, un claro testimonio de los deseos que le animaban para llevar a cabo todas las reformas sociales que reclamaba la República "para entrar francamente en la senda única que puede conducirla al bienestar y felicidad, de que cada día se ve más lejana *por la acción combinada de los errores que quedaron en ella arraigados de la época colonial* y por las miserables y estériles revueltas que, después de su emancipación política, la han mantenido en perpetua aplicación" (21).

Esta misma idea de ruptura con el pasado puede verse también en el razonamiento que la mayoría de la Comisión presentó en su dictamen sobre la ley de supresión de la Compañía de Jesús. En dicho documento, en efecto, los legisladores, tras intentar demostrar lo inconveniente que era la existencia de los jesuítas y lo pernicioso de sus doctrinas—sobre todo de sus doctrinas políticas, con argumentos que hubieran complacido a cualquier déspota ilustrado—, consideraron lo conveniente de la medida en relación con México. "Una nación—dijeron—que, entre los principales elementos de su conquista y su servidumbre, cuenta con la influencia de los clérigos y de los frailes, combinada con las armas de los dominadores; una nación en que, incesantemente, se ha predicado como principal virtud de los hombres no su ocupación ordinaria, no su constante dedicación al trabajo, que también debe hermanarse con las prácticas religiosas y con el culto debido a Dios, sino un exagerado ascetismo que raya en holgazanería, que la religión reprueba y que es funestísimo a la sociedad; una nación en que el sentimiento religioso se explota tan fácilmente, haciéndosele servir a bastardos intereses, porque un gran número de la clase indígena de nuestro pueblo no distingue aún la verdadera aplicación que debiera darse a tales influencias; una nación en que todavía existen muchas Ordenes religiosas, cuya creación, si bien tuvo un fin laudable en otra época, hoy son de todo punto innecesarias y

---

(21) Zarco: *Ob. cit.*, I, 604-605 y 606-607, y *Leyes de Reforma* cit., páginas 41-44. Los subrayados son míos.

aun perjudiciales, y sus severos estatutos no existen sino en la crónica o en los carcomidos archivos de los conventos; una nación en que estas Ordenes religiosas y toda la clase clerical han ejercido una influencia más o menos poderosa, más o menos directa en todos los acontecimientos políticos de nuestra infortunada patria; influencia que es un hecho notorio, un hecho innegable, que a todos nos consta, porque creados y aleccionados nosotros en medio de ella, la hemos palpado, y unas veces con ella, y otras contra ella, la hemos visto intervenir sucesivamente en la elevación o caída de la mayor parte de nuestros Gobiernos; una nación en que tal influencia existe por intereses y por sistema, entra en parte en la educación de los religiosos y es, además, un hábito y casi una necesidad; en esta nación, repetimos, aumentar todavía las Ordenes religiosas es reclutar un nuevo refuerzo a los elementos heterogéneos ya existentes, es desviar más y más a la sociedad de su verdadero camino, ya se le considere bajo el aspecto religioso o ya bajo el político, que nada debiera tener que ver con el primero" (22).

La Reforma trataba, pues, de librar al país de su historia, de liberarle de un pasado que pesaba sobre él y le había tenido paralizado. De este modo, el movimiento reformista empalmaba directamente con el de emancipación, al cual continuaba y completaba, ya que la Independencia había sido el medio necesario para alcanzar ese fin que era la Reforma (23).

Aparte de éstas, otras medidas reformistas completaron la ofensiva contra la Iglesia. El 26 de abril de 1856, el Congreso Constituyente lanzó un decreto, mediante el cual se suprimió la coacción civil de los votos religiosos. Después, el 5 de junio, otro que hizo desaparecer la Compañía de Jesús. Por último, el 11 de abril de 1857, la *Ley Iglesias*, sobre derechos y obvenciones parroquiales, prohibió se cobrasen éstos a los más necesitados, y trató de presentar al Gobierno como deseoso de "restituir al clero su concepto de padre y consolador de los infelices" (24).

Las leyes estudiadas hasta ahora fueron los elementos principales de la Reforma en el período presidencial de Comonfort, y ellas preparan la Constitución de 1857, que es el cuerpo legal que sintetiza la labor reformista. Pero ya se dijo que la Reforma es obra del pensamiento liberal mexicano, cuyos dos representantes más señeros fueron José María Luis Mora y Valentín Gómez Fa-

---

(22) Zarco: *Ob. cit.*, I, 382-383.
(23) *Ibídem*, I, 606-607.
(24) Bravo Ugarte: *Ob. cit.*, pág. 232.

rías. Ahora bien: el alma que impulsó el movimiento fué Melchor Ocampo, "con los principios impíos que derramó en materias de fe, con las reformas que intentó en los aranceles parroquiales y con las medidas alarmantes que anunció contra los dueños de terrenos". Ocampo, en efecto, empapado de las ideas de Rousseau, Voltaire, Quinet y Proudhon, inició la propaganda de las ideas revolucionarias. Había viajado antes por toda Europa—excepto España—, donde empezó por romper él mismo con su pasado, venciendo lo que él llamaba "este abandono, esta pereza española", y donde había asimilado los principios del liberalismo francés. Así, ya en 1842, de vuelta en México, encabezaba un grupo liberal, que pugnaba por el establecimiento de una nueva carta fundamental y predicaba la libertad de cultos y la enseñanza laica, principios que empezó a aplicar siendo gobernador de Michoacán, donde declaró libre la enseñanza de las primeras letras y creó una Ilustre Junta inspectora de instrucción primaria, que tenía a su cargo la vigilancia de todas las escuelas primarias, incluídas las de las comunidades religiosas. Del mismo modo, elegido para el Ministerio de Hacienda el 1 de marzo de 1850, se retiró del cargo en el mes de mayo, por no haber conseguido sus proyectos de bajar los derechos arancelarios, abolir el sistema de alcabalas y lograr una mayor uniformidad en el sistema de impuestos. Por último, el 8 de marzo de 1851 dirigió al Congreso de Michoacán una representación sobre la reforma de aranceles y obvenciones parroquiales, en la que se proclaman ya las ideas madres de la Constitución de 1857 y de la Reforma, y en la que su autor sostenía la separación de la Iglesia y el Estado, la libertad de cultos, la desamortización de los bienes del clero y la enseñanza laica y obligatoria (25).

Ocampo era, pues, un liberal puro. De ahí el que, tras preparar la Revolución, con Juárez, Arriaga, Mata y otros desde Estados Unidos, se enfrentara con Comonfort, que era moderado y amigo de transacciones y a quien asustaba la marcha revolucionaria de Ocampo, que trataba—según expresión del Presidente—de "ir a brincos". Ocampo, sin duda, tenía prisa por realizar su idea del infinito progreso, que no podía desarrollarse sino a base de romper con el pasado. "El mañana—decía, el 8 de marzo de 1853, a su amigo A. García—es nuestro indefectiblemente, y no hay poder capaz de conservar a la especie humana en un perpetuo ayer. Ten-

---

(25) Carta de Alamán al general Antonio López de Santa-Anna, 23 de marzo de 1853 (*apud Obras Completas de Melchor Ocampo*, II, prólogo de Angel Pola, págs. LVI-LVII). Las ideas reformistas de Ocampo, en *Ibídem*, págs. LXXV, XXIV-XXV, XXXIV-XXXV, XLI-XLVII.

go plena fe en el infinito progreso, ¡yo, que la tengo tan escasa sobre tantos, tantos puntos!" (26).

Así, pues, Melchor Ocampo fué el verdadero artífice de la Reforma y, en buena parte, su inspirador intelectual. A él se debe, en efecto, la Reforma políticorreligiosa que simboliza la Constitución promulgada el 5 de febrero de 1857, en la que se recogen las leyes reformistas ya analizadas y se implanta la enseñanza libre, la supresión de los votos monásticos, la libertad de imprenta sin restricción alguna y la intervención del poder civil en los actos del culto, en los artículos 3.º, 5.º, 7.º, 13, 27 y 123, respectivamente.

Pero antes de promulgar la nueva Constitución, el Gobierno de Comonfort publicó el llamado *Estatuto Orgánico,* cuyos principios generales estaban tomados de la Constitución de 1824 y de las Bases Orgánicas de 1843, aunque introduciendo algunas innovaciones. El *Estatuto Orgánico,* dividido en nueve secciones, consagraba los "principios de libertad y de justicia" y ofrecía una ley de garantías individuales, en las que se aseguraban la libertad, la seguridad, la propiedad y la igualdad; se abolía la esclavitud, se establecían las bases para el servicio personal, se declaraba la libertad de la enseñanza, se prohibían todos los monopolios y privilegios, las penas degradantes y los préstamos forzosos; se restringía la pena de muerte, y se hacían, en fin, "efectivos los principios de libertad, orden, progreso, justicia y moralidad". En el orden político, el *Estatuto* reconocía explícitamente la dictadura que el *Plan de Ayutla* había concedido al Presidente. De ahí que se señalara al Jefe del Estado para ejercer las facultades atribuídas a los gobernadores y jefes políticos. La necesidad de unidad fundamentaba la concesión de tan amplias facultades. "La unidad del Poder en las actuales circunstancias—decía Lafragua, autor del texto, en la circular con que fué remitido a los Estados—es de todo punto indispensable, a fin de reorganizar los diversos ramos de la Administración pública, que es el deber que al Presidente impone el referido *Plan;* y mal pudiera desempeñarlo si las localidades pudiesen obrar con una libertad absoluta. Si el Congreso Constituyente restablece la federación, los Estados arreglarán su administración interior según las facultades que para hacerlo les señale el pacto fundamental; pero, entre tanto, es preciso que se reconozca un centro de donde emanen todas las medidas que se crean convenientes para desarrollar la idea esencial de la pasada Revolución. Las importantes reformas que hay que introducir en todos los

(26) *Ibídem,* págs. LVIII-LXXII y LIV-LV.

ramos administrativos se frustrarían, sin duda alguna, si la suma de poder que se halla depositada en las manos del supremo magistrado de la nación se derogase entre las autoridades locales, porque prefiriendo cada una de ellas, como es muy natural, el interés de sus ciudadanos, resultarían contradicciones monstruosas, que harían estériles las mejores medidas; y produciendo necesariamente graves disgustos entre los habitantes de los distintos Estados, derramarían por todas partes un germen de desgracias, que más tarde nos hundiría en conflictos acaso irremediables" (27).

Esos conflictos irremediables llegaron, en efecto, a pesar de haber sido rechazado el *Estatuto* por el Congreso. Dicho texto legal fué enérgicamente combatido por los liberales exaltados, quienes lo denunciaron como enemigo del *Plan de Ayutla*, cuyos principios falsificaba. Era, además, un instrumento centralista y dictatorial, y, sobre todo, representaba la postura moderada; en definitiva, el andar al paso y no a brincos. Por eso, en la sesión del 7 de junio de 1856, el diputado Guzmán, que atacó el *Estatuto* con vehemencia, obtuvo un triunfo, tan ruidoso como fácil, al señalar aquel texto como contrario a los principios de Ayutla, a la causa de la democracia y a la legitimidad de la Revolución (28).

Por fin, la Reforma se impuso mediante la Constitución de 1857, que elevó a las leyes reformistas al rango constitucional. La nueva ley fundamental comenzaba, como casi todas las de aquella época, ocupándose de los derechos del hombre, que eran reconocidos en el artículo primero como la base y el objeto de las instituciones sociales. Se declaraba, además, que todos los hombres nacían libres; que no existían, en consecuencia, esclavos, y que todos los que siéndolo pisaran el territorio mexicano, quedaban automáticamente libres. La libertad del trabajo, de enseñanza y de expresión eran también reconocidas, y se reconocía el derecho de poseer y llevar armas, transitar y viajar por el territorio nacional y cambiar de domicilio siempre que fuera necesario. Por último, se declaraban inexistentes todos los privilegios, títulos de nobleza, honores hereditarios, etc.

En cuanto a la forma de gobierno, la Constitución de 1857 organizó a México en "República representativa, democrática, federal, compuesta de Estados libres y soberanos en todo lo concerniente a su régimen interior, pero unidos en una federación establecida según los principios de esta ley fundamental" (art. 40). La soberanía residía "esencial y originariamente en el pueblo" (ar-

(27) Zarco: *Ob. cit.*, I, 297-326. Las citas, en págs. 297-305.
(28) *Ibídem*, págs. 370-375 y 410-411.

tículo 39), y el poder supremo de la federación se dividía en legislativo, ejecutivo y judicial. El poder legislativo quedaba depositado en una Asamblea denominada Congreso de la Unión; el ejecutivo lo ostentaría el Presidente de los Estados Unidos Mexicanos, cuya elección era indirecta en primer grado y en escrutinio secreto (artículos 51, 75 y 76), y el judicial lo ejercerían la Corte Suprema de Justicia y los Tribunales de Distrito y de Circuito (artículo 90) (29).

La nueva Constitución, por otra parte, era el arma fundamental de persecución contra la Iglesia. Por eso, ya antes de haber sido sancionada, el Vaticano pronunció contra ella las palabras más duras—según Justo Sierra—que jamás había dicho en contra de ningún Gobierno mexicano. Fué en el Consistorio secreto del 15 de diciembre de 1856 donde Pío IX, tras de exponer las doctrinas fundamentales incorporadas al texto constitucional, dijo: "Fácilmente deduciréis, venerables hermanos, de qué modo ha sido atacada y afligida en México nuestra santísima religión, y cuántas injurias se han hecho por aquel Gobierno a la Iglesia católica, a sus sagrados ministros y pastores, a sus derechos y a la autoridad suprema nuestra y de esta Santa Sede. Lejos de Nos el que en semejante perturbación de las cosas sagradas, y con presencia de esta opresión de la Iglesia, de su potestad y de su libertad, faltemos jamás al deber que nos impone nuestro ministerio. Así es que para que los fieles que allí residen sepan, y el universo católico conozca que Nos reprobamos enérgicamente todo lo que el Gobierno mexicano ha hecho contra la religión católica, y contra la Iglesia y sus sagrados ministros y pastores, contra sus leyes, derechos y propiedades, así como contra la autoridad de esta Santa Sede, levantamos nuestra voz pontificia con libertad apostólica en esta vuestra respetabilísima reunión, para condenar y reprobar y declarar írritos y de ningún valor los enunciados decretos y todo lo demás que allí ha practicado la autoridad civil con tanto desprecio de la autoridad eclesiástica y con tanto perjuicio de la religión..." (30).

Esta condena pontificia no determinó la repulsa con que fué acogida la nueva Constitución; pero sí vino a sumarse y a dar mayor fuerza a la oposición con que la nueva ley fundamental chocó en México desde su promulgación. Porque el nuevo Código reformista no sólo era contrario a la tradición nacional mexicana, sino que tampoco había emanado de una auténtica representación

---

(29) Véase el texto constitucional en Zarco, *ob. cit.*, II, págs. 993-1016, y en *Leyes de Reforma* cit., págs. 58-96.
(30) *Leyes de Reforma* cit., págs. 56-57.

popular, ya que el Congreso Constituyente había sido solamente portavoz del ala más exaltada del partido liberal. Por eso—como dice Bravo Ugarte—fué necesaria la violencia para implantarlo, y de ahí el que se convirtiera en germen de guerra civil (31).

La guerra estalló, en efecto, con el pronunciamiento anticonstitucional del general Zuloaga, que dió al movimiento expresión política en su *Plan de Tacubaya*, aceptado por el propio Comonfort el 17 de diciembre de 1857. Abolida así la Constitución, en enero del año siguiente un nuevo pronunciamiento desconoció a Comonfort y nombró Presidente a Zuloaga. Aquél, entonces, se enfrentó con éste y quiso reimplantar el Código reformista, pero tuvo que huir sin conseguirlo. Sin embargo, Zuloaga—que había sido elegido Presidente—no encontró su camino limpio de enemigos, pues contra él se levantó Benito Juárez, presidente de la Suprema Corte de Justicia y, según la Constitución, sustituto legal de Comonfort. Juárez instaló su Gobierno en Guanajuato, y de este modo comenzó la llamada guerra de Tres Años, que terminó con el triunfo liberal, pese a las primeras victorias de Miramón, el caudillo conservador, y gracias al apoyo que los norteamericanos prestaron a Juárez.

Este, en efecto, había tenido que huir a Nueva Orleáns. Guadalajara, Colima, Manzanillo, Acapulco, Panamá, Colón y la Habana fueron los jalones de la retirada juarista hasta Nueva Orleáns, adonde llegó el 28 de abril de 1858. Por fin, el 4 de mayo, pudo instalarse en Veracruz, donde resistió el asedio conservador con la ayuda del almirante Turner. La guerra, a partir de este momento, cambió de signo, y la derrota de Miramón en Calpulalpan, el 22 de diciembre de 1860, significó el triunfo definitivo del liberalismo. Fué así como la Reforma quedó implantada y completa. Juárez, desde Veracruz, promulgó una serie de leyes y decretos, que dieron al movimiento reformista su más acusado tono antirreligioso. El 12 de julio de 1859 fué consumada la nacionalización de los bienes del clero secular y regular mediante un decreto, que impuso la independencia del Estado y de la Iglesia, suprimió las Ordenes de religiosos regulares, fijó la devolución de la dote a las religiosas que se exclaustrasen y ordenó la clausura perpetua de los noviciados. A este decreto siguieron otros, que implantaron el matrimonio civil, el cese de la intervención del clero en la economía de cementerios y panteones, la supresión de la Legación de México cerca de la Santa Sede, la libertad de cultos y la seculari-

(31) Bravo Ugarte: *Ob. cit.*, págs. 232-233.

zación de hospitales y establecimientos de beneficencia, decretada el 2 de febrero de 1861 (32).

CONCLUSIÓN

La Reforma inicia en la historia de México, como ya se ha dicho, una nueva época. Desde la proclamación de la Independencia, en 1821, hasta la Constitución de 1857, se desarrolla en México el proceso histórico que realiza la crisis del antiguo régimen, es decir, el paso del Absolutismo al Liberalismo, que en México —como en toda la América hispánica—implica además la creación de nacionalidades soberanas.

Con la Reforma, pues, culmina ese proceso crítico y se impone en México el Liberalismo. Ahora bien: para que triunfe el nuevo sistema serán necesarios dos factores principales: la acción de los grupos moderados y la victoria liberal en una guerra civil, que tuvo en ambos campos implicaciones internacionales. En cuanto al primer elemento, la presencia de los moderados ya ha sido notada más arriba varias veces; pero puede concretarse en dos momentos fundamentales: el *Plan de Tacubaya*, de diciembre de 1857, y el pronunciamiento de Ayutla, de diciembre del año siguiente. El primero está determinado por la Constitución reformista, y postulaba la anulación de ésta, la concesión a Comonfort de un poder discrecional y la promulgación de una nueva Carta fundamental apropiada a las necesidades mexicanas y auténticamente representativa del voto popular. El segundo momento está representado por el pronunciamiento de Ayutla, debido al general Echegaray, quien atacaba las "exageraciones, exclusivismos e intolerancias" de ambos partidos y pedía la convocación de "una Asamblea verdaderamente nacional, que se eligiera sin excepciones de personas ni de clases en los electores ni en los elegidos; que la Asamblea redactara sin restricción alguna la Constitución, y que la Constitución no rigiese hasta obtener mayoría de votos en un plebiscito". Los dos últimos puntos de este *Plan* fueron modificados por la guarnición de la ciudad de México en el *Plan de Navidad*, el cual obtuvo pronto la adhesión de algunos liberales y conservadores, que formaron una Junta Popular y eligieron Presidente interino a Miramón. Este, sin embargo, rechazó el pronunciamiento, quizá por creer que la victoria conservadora estaba ya virtualmente conse-

(32) Los decretos y leyes del Gobierno Juárez, en *Leyes de Reforma* cit., páginas 109-228.

guida y, más especialmente, por considerar que el nuevo *Plan* no ofrecía nada distinto de la Administración de Comonfort. Juárez, por su parte, también reprobó el movimiento, y de este modo fracasó el intento moderado (33).

Pero la acción del moderantismo no sólo fué eficaz, sino que a ella se debió, en cierto modo, el triunfo liberal. Este partido acabó imponiendo la Reforma, como ya es sabido, con arreglo a las doctrinas más exaltadas, y de ahí la fundamental y más grave falta de los reformadores. Porque si los conservadores cometieron el gravísimo error de no querer aceptar la necesidad de las reformas, los liberales realizaron éstas de un modo antihistórico, es decir, construyendo el futuro sin tener en cuenta para nada el pasado; aún más: rompiendo explícitamente con el pasado, deshispanizando al país y matando, en consecuencia, a una de las dos partes esenciales constitutivas del ser nacional mexicano. Vasconcelos ha visto este punto con indudable acierto. "Lo peor de la Reforma—dice—es que no tuvo sentido nacional, sino un programa de inflexible exageración de preceptos y métodos totalmente extraños a nuestro medio y fielmente subordinados al plan de nuestros conquistadores del cuarenta y siete" (34). Esta fué, justamente, la tarea de los intelectuales juaristas—Melchor Ocampo, Miguel Lerdo de Tejada, Ignacio Ramírez, etc.—, quienes pensaban que la influencia anglosajona y francesa en México iba a permitir el afianzamiento de la libertad, el orden, la bienaventuranza y el progreso.

Y el orden que, por de pronto, produjo la Reforma fué el estallido de la guerra civil. La Constitución de 1857 no fué, en efecto, el instrumento de paz que sus autores pensaron. Por el contrario, ella originó la repulsa popular, manifestada en unos levantamientos guerreros, cuya similitud con los de los carlistas españoles —aparte, claro es, la cuestión dinástica—no está de más observar. Esta guerra civil determinó, por otra parte, la intervención extranjera, no pensada ni utilizada solamente—según interesadamente se ha venido diciendo por determinada historiografía—por los conservadores, sino ideada y aprovechada por ambos contendientes, ya que si los conservadores acudieron a Europa, y especialmente a Francia, para que enderezase los problemas políticos mexicanos, los liberales gestionaron y obtuvieron el apoyo norteamericano y llegaron a pactar con Estados Unidos un Tratado tan vergonzoso

---

(33) Bravo Ugarte: *Ob. cit.*, págs. 240-242 y 253-254.

(34) José Vasconcelos: *Breve Historia de México*. Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1952, pág. 416.

como el *McLane-Ocampo*. Así, si la Reforma originó, en último extremo, la intervención francesa y el Imperio de Maximiliano, también dió lugar a la consagración de doctrinas exóticas, que iniciaron el proceso de extranjerización que va a culminar bajo Porfirio Díaz.

Por último, aunque presentada como una medida económica, la Reforma fué, sustancial y fundamentalmente, una medida política. Por de pronto, la ley de nacionalización de los bienes eclesiásticos "se debió—escribe Bravo Ugarte—a la necesidad del Gobierno juarista de conseguir un empréstito en los Estados Unidos, garantizado con los bienes nacionalizados". Pero, además, dicha ley no fué, como reconoce el propio Melchor Ocampo, un recurso fiscal, sino una medida política, que tuvo dos clases de consecuencias contra los conservadores: "Por un lado, les quitaba un gran recurso, los empobrecía, los privaba del nervio de la guerra, el dinero; por otra parte, creaba intereses contrarios a la reacción, reclutaba en pro de la Reforma partidarios que la sostuviesen por estar interesados en ella. Todos los que, en virtud de la ley de nacionalización, adquirieran bienes, se opondrían a que las leyes de Reforma fuesen abolidas, y no cabe duda que esta arma política hirió de muerte a la reacción." Así escribe Porfirio Parra, quien también afirma que los reformistas cumplieron su propósito de crear "un núcleo potente de personas interesadas en el nuevo orden de cosas". Esto quiere decir, en otras palabras, que la Reforma dió origen al enriquecimiento de unas cuantas personas, incluídos los extranjeros (35).

Hasta tal punto fué esto así, que la Reforma, desde el punto de vista económico, fué un absoluto fracaso: hundió al país en la miseria y produjo la bancarrota del Gobierno de Juárez, quien no supo aprovechar los bienes nacionalizados y decretó la suspensión del pago de la Deuda Extranjera, con lo cual causó y produjo la intervención europea.

En definitiva, pues, la Reforma, que en la cuestión con la Iglesia consideró a ésta no como separada del Estado, sino como inexistente, fué un movimiento fundamentalmente político, inspirado en ideas extrañas y aun contrarias al ser nacional de México y de pésimas consecuencias económicas. Muchas instituciones de beneficencia, hospitales e iglesias fueron destruídos o cerrados; el país quedó empobrecido por la guerra, y sólo una minoría aumentó sus riquezas. Por lo demás, varias de las nuevas medidas más impor-

---

(35) Bravo Ugarte: *Ob. cit.*, pág. 243. Porfirio Parra: *Sociología de la Reforma*, México, D. F., Empresas Editoriales, S. A., 1948, págs. 219-221.

tantes y buena parte de las más beneficiosas quedaron sin aplicación, y esto, unido al exotismo de todas ellas, hizo que muchos problemas quedaran sin resolver o hallaran soluciones contrarias a las que el país reclamaba urgentemente. De ahí que muchos de aquellos problemas continuaran vigentes en la subsiguiente época positivista y salieran de nuevo a luz en 1910, cuando la Revolución Mexicana trató de encauzar por nuevos derroteros la marcha histórica del país.

Jaime Delgado.
Almagro, 10.
MADRID.





ARTE Y PENSAMIENTO

¿POR QUE NO HAY NOVELA RELIGIOSA EN ESPAÑA? (*)

POR

JOSE LUIS L. ARANGUREN

I

En diversas ocasiones he expresado mi extrañeza por la ausencia actual de novela religiosa aquí, donde sigue habiendo una excelente poesía vuelta a Dios, y donde, al fin y al cabo, hay unos pocos —muy pocos—novelistas notables y se publica un número regular de novelas cada año, cuando en otros países, no más católicos que el nuestro—Francia, Inglaterra, Alemania, Austria, Italia—, la hay.

Ahora pienso en la singular significación de esta falta. La novela es el género literario en más directa comunicación con la vida. La meditación (filosofía, ensayo) rompe siempre ese contacto, pues su único método posible consiste en "abstraer" de la vida. La poesía "elige" instantes privilegiados o, dicho con mayor precisión, *es* esos instantes. El teatro está sometido a una porción de servidumbres arquitecturales, formales; no puede darnos la realidad interior directamente y tampoco la "totalidad" de la vida, pues se ve forzado a prescindir de las partes neutras, del tejido conjuntivo, de todo eso que queda "entre", y sobre lo cual la novela antigua, ingenuo relato de peripecias, también saltaba. El teatro es como una novela a la que se le hubiese amputado su dimensión de anchura —la libre movilidad—y su profundidad—el hombre interior—. Es verdad que, como compensación, posee el don de presencia, la fuerza irresistible de una ficción de realidad que se desarrolla—espectáculo—ante nuestros ojos. Pero esa realidad, a la que nos parece estar asistiendo, se nos presenta "escenificada". Como *ilusión* está, ciertamente, más cerca de la vida que la novela; como *realidad,* no.

Con esto no es que caiga yo en la credulidad de la novela-documento o en la ingenuidad de pensar que una obra literaria pueda consistir en la mera transcripción de una fluencia temporal. Es imposible desmontar los filtros, las elaboraciones, las interpretaciones que, inexorablemente, se interponen entre ella y su expre-

(*) Del libro de inmediata aparición *Catolicismo día tras día.*

sión literaria. Pero sin tocar aquí el tema de que todo eso, como la escenificación y la abstracción y como la misma obra, *también* es vida, lo único que a nuestro actual propósito incumbe es desprender de cuanto llevamos dicho la simple, casi obvia afirmación de que, si queremos penetrar en la realidad a través de la literatura, la novela nos instala más pronto *in medias res,* y por eso, como vía de acceso a aquélla, ostenta un carácter privilegiado.

Con lo cual ya queda insinuado el propósito y el método del presente ensayo. En cuanto al primero, que es un tanteo de indagación de los caracteres propios de la actual religiosidad española, no cabe duda de que podría ser cumplido—con mayor o menor fortuna, ésta es otra cuestión—discurriendo libremente, y en abstracto, sobre esos supuestos caracteres. También, qué duda cabe, apoyando las conclusiones, con una objetividad más aparente que real, en encuestas, estadísticas, etc. He preferido un método fiel, a la vez, a la concreción, al dato y a la vida: "leer" la novela como modo de expresión de la realidad; acceder a ésta no por la vía de una selección de realidad hecha subjetivamente o limitada, condicionada, decidida tal vez, por los prejuicios, la situación concreta o el talante del observador, sino a través de ciertas obras, cuya intención pura o impuramente artística, pero, en cualquier caso, ajena a la investigación, garantiza, por eso mismo, mucho mejor la objetividad—siempre relativa, claro está—de la investigación que nosotros montemos sobre ella. Pero antes de seguir adelante quizá convenga insistir en las reservas del caso. La novela es un "género literario", y, como tal, movido por su peculiar historia, la historia de la literatura, cuyas conexiones con la historia de la vida son harto enredadas y, por supuesto, irreducibles a una simple "transposición". Las intenciones artísticas tienen sus leyes propias, y varían, por tanto, no sólo según la realidad, sino también según escuelas, ideologías, gustos, etc. Más todavía: una misma realidad no es ni *literaria* ni siquiera *humanamente* igual, según el tiempo o la perspectiva desde la que se la considere. Pues, como se ha dicho profundamente, la conciencia del acontecimiento *pertenece* al acontecimiento, forma parte de él. Pero tras estas cautelas hemos de volver a lo de antes: la literatura, aun en lo que tiene de autónomo y atenido a sus propias leyes, forma parte de la vida, y es, por ende, existencialmente *significativa.* La vida no es nunca un *hecho bruto,* que está ahí, acabado, en sí, independientemente de nosotros y haciéndonos frente objetivamente. Vida y literatura son inseparables.

Vayamos, pues, a lo nuestro. Hemos dicho que pretendíamos

acceder a la actual religiosidad española por la vía de la novela religiosa. Ahora bien: resulta que no hay novela religiosa. ¿Qué pasa entonces? ¿Qué significa esta desconcertante ausencia? ¿Es que no habrá tal religiosidad española? Contestar afirmativamente a esta última pregunta parece a todas luces excesivo. Los más pesimistas podrán pensar que nuestra religiosidad es deficiente, o convencional, o superficial, o lo que quiera que sea. Pero ¿osarán negarla en redondo? Frente al hecho de la falta de novela religiosa hay otros hechos dotados de mayor fuerza probatoria: las iglesias llenas, las frecuentes manifestaciones de fe y, sobre todo, el testimonio directo e inequívoco de la propia religión tal como es vivida por muchos de nosotros. Menester será, por consiguiente, andar con más tiento y no aventurarse a sacar consecuencias apresuradas. O, más bien, ¿no será que hemos decidido con precipitación la "cuestión de hecho", es decir, que no hay actualmente novela religiosa? Porque si tomamos este "actualmente" en su sentido más restringido, es verdad que *ahora* no se escriben novelas religiosas. Pero a su tiempo veremos que, en lugar de ellas, aparecen hoy sucedáneos suyos, es decir, novelas que *algo* tienen que ver con la religión. Y, además, ¿con arreglo a qué criterios deslindaremos nuestro presente del pasado? ¿Dónde termina el uno y empieza el otro? Pues es el caso que la religiosidad de un pueblo está asistida de una evidente nota de permanencia: evoluciona o se modifica mucho más lentamente que las otras manifestaciones de la vida espiritual; el pasado sigue gravitando sobre ella con inusitada fuerza, o, mejor dicho, lo que desde cualquier otro punto de vista calificaríamos sin vacilación de "pasado", en el ámbito de lo religioso es todavía, continúa siendo, "presente". Lo cual quiere decir que, para nuestro propósito, el presente debe ser circunscrito con una abertura de compás mayor de la usual, de modo que contenga una parte de lo que, en otros contextos más movedizos, dejaríamos fuera como pasado. Ahora bien: dentro de este presente, tomado en sentido lato, es innegable que se han escrito novelas religiosas mejores o peores, pero, en cualquier caso, no desdeñables, y, desde nuestro punto de vista, el de este ensayo, muy significativas. Habrá que empezar, por tanto, hablando de ellas.

Tras lo que se lleva dicho, creo que ya puede adivinarse cuál habrá de ser el plan de nuestro estudio. Empezaremos por analizar algunas—pocas—de esas novelas religiosas a que acabamos de aludir, escritas en un pasado todavía próximo, y cuya religiosidad es aún—al menos en ciertos aspectos—la nuestra. Después, viniendo ya a nuestro estricto "ahora", ya que no ha lugar a hablar de *no-*

vela religiosa, analizaremos lo que se nos da en vez de ella. Y, finalmente, trataremos de interpretar lo que, tanto el hecho de aquellas novelas religiosas de ayer, como el de su falta hoy y el del "gato por liebre" que se nos presenta, nos revelan sobre la actual religiosidad española. No se trata, en modo alguno, de ofrecer al lector un catálogo completo de la novelística religiosa moderna, sino, simplemente, de elegir algunas piezas fundamentalmente significativas, que, a mi juicio, pueden ser: *El escándalo,* de Alarcón; *Pequeñeces,* del padre Coloma; las novelas religiosas de Galdós, y *San Manuel Bueno, mártir,* de Unamuno. Ha habido, ciertamente, otros "novelistas católicos"—Pereda, Ricardo León—y alguna muestra más de novela religiosa—por ejemplo, *La Fe,* de Palacio Valdés—, sin contar, naturalmente, las novelas "clericales"—a veces profundamente anticlericales—, movidas por un interés casi exclusivamente estético (Miró, etc.). No creo que su estudio, ni siquiera el de estas últimas, sea superfluo para nuestro objetivo; pero aquí hemos de contraernos a las notas esenciales que, probablemente, aparecen todas en los libros escogidos. En cuanto al presente, nos bastará con un solo libro, que constituye, a mi parecer, un testimonio sumamente expresivo: *La vida nueva de Pedrito de Andía,* de Rafael Sánchez Mazas. Repito que lo importante no es tomar y leer muchos libros, sino elegirlos y "leerlos" (= interpretarlos) bien.

II

Históricamente desde luego, pero me parece que también a través de una simple lectura desprevenida, con tal que sea atenta, se advierte que las citadas novelas de Alarcón y el padre Coloma, novelas de un manifiesto carácter *eclesiástico* (= clerical), han surgido como reacción contra el *descreimiento* y el *anticlericalismo* y no de un impulso inmediato de espontaneidad literariorreligiosa. Son novelas *apologéticas,* es decir, a la defensiva, antitéticas, "frente-a". No han sido escritas *por* una incontenible *necesidad interior,* sino en virtud de una *necesidad circunstancial,* social, y *para* probar "con hechos" que la vida, alcanzada una determinada gravedad existencial—conflicto, infortunio, tragedia—, "necesita" la religión como única "salida". En ambas novelas y en todas las de este tipo, quien, por decirlo así, "abre la puerta" es siempre un sacerdote, de preferencia un jesuíta, precisamente porque en la Compañía de Jesús se cebaba, mucho más que en los otros sacerdotes, el anticlericalismo. Hace un cuarto de siglo, cualquier crítico

literario que se estimase a sí mismo habría pasado de largo lo mismo ante *El escándalo* que ante *Pequeñeces*, despreciándolas como "folletinescas" y "de tesis", las dos acusaciones más graves que, desde el punto de vista de la literatura pura, podían hacerse contra una obra literaria. Yo estoy también muy lejos de considerar ninguno de estos dos libros como literariamente buenos; pero me parece que su estudio tiene mucho más interés, incluso interés puramente estético, del que a primera vista pudiera parecer, y que es menester mirar más de cerca qué significa, a punto fijo, eso del *folletín* y la *tesis* (1). Empecemos por lo segundo.

¿Qué ocurre en las novelas cuya tesis es la conversión religiosa? Que el autor dispone los hechos de tal modo que su personaje *no tenga más remedio que convertirse*, bien porque ésta sea *la única solución (El escándalo)*, bien porque éste sea *el único refugio (Pequeñeces)*. La vida no fluye libre, imprevisiblemente, sino que ha sido preparada de antemano con el fin de servir para lo que se trataba de demostrar. Cualquier novela de este tipo, más, pues, que una auténtica narración, es algo así como una escenificación de las pruebas de la existencia de Dios. El autor, operando como apologista, se propone *convencer* al descreído o alejado de Dios—protagonista y lector—; convencerle no con la mera razón, como sus colegas del Seminario, sino con la misma vida. Pero, claro, para que el procedimiento no falle es preciso "dirigir" la vida igual que se conduce un razonamiento: cada uno de los acontecimientos novelados deberá funcionar como las premisas y los silogismos encadenados de un complejo raciocinio. El novelista se convierte así en ministro de la Providencia, y, provisto de "ciencia media", elige los futuros contingentes que convienen a su bienintencionado designio; de este modo "precede" al personaje y está siempre en condiciones de salir al paso de sus veleidades. Lo malo es que, por de pronto, tal procedimiento, este subrogarse en el lugar de la Providencia, acarrea la negación de la libertad. Pero, en segundo lugar, la Providencia misma, ¿gobierna a los hombres de tan paladina e inequívoca manera como aparece en estas novelas? Ciertamente, no. Los acontecimientos, vistos de tejas abajo, que es como únicamente tiene derecho a hacerlo el novelista, no se muestran siem-

---

(1) Sería un error pensar que las obras literarias de tesis han pasado de moda. Piénsese, para no ir más lejos, en Camus y en Sartre.

Me excuso, ante el lector de buena formación literaria, por lo que voy a decir a continuación, demasiado obvio, sin duda, para él. Pero es menester pensar que la novela religiosa interesa no sólo a los aficionados a la literatura, sino también a los religiosos, que, al menos por estas latitudes, suelen tener muy pobres ideas literarias.

pre, ni mucho menos, unívocamente predeterminados *ad maiorem Dei gloriam;* he aquí la parte de razón que asistía a Voltaire en su famosa controversia a raíz del terremoto de Lisboa, y que asiste a los novelistas escépticos cuando a estas novelas oponen otras en las cuales los hechos se disponen y ordenan de manera mucho menos "apologética". No; con la razón humana no puede "comprenderse" la Providencia. Un tranvía descarrila en una cuesta abajo y se estrella contra un muro; a lo mejor, en el accidente se salvan los malvados, que quizá no terminarán sus días sino muchos años después y en aparente paz; pero, en cambio, muere el único obrero católico de la fábrica, unas cuantas buenas mujeres, que dejarán huérfanos a sus hijos, y unos niños inocentes. ¿No es así como tantas y tantas veces *se oculta* o se disimula, se re-vela, en vez de descubrirse, la Providencia? Los ires y venires de Dios son misteriosos. Por eso, una concepción de la Historia, como la de Israel, con Dios manifestándose, hablando y mandando, respetaba, sin embargo, la ambigüedad del acontecer y la libertad humana, infinitamente mejor que el racionalismo religioso de la época moderna. Porque de lo que, en definitiva, se trata es de dos maneras completamente diferentes de comprender la historia y la vida: con un sentido manifiesto y decidido, concluso, o bien con un sentido oculto, envuelto en nieblas y, al par, abierto, libre. (Hay todavía una tercera concepción, que no nos concierne aquí: la historia y la vida como un sin-sentido, como un absurdo.) Alarcón y el padre Coloma eran dos racionalistas: la *vida* no es una *tesis;* los *acontecimientos* no son reducibles a *razonamientos.*

Quien escribe una novela de tesis "va a lo suyo", y de ahí que no se interese verdadera y profundamente por la vida, y mucho menos por la del antagonista, por la del descreído. He aquí el origen de otros dos frecuentes defectos de la novela religiosa. La conversión se produce, lo mismo en *El escándalo* que en *Pequeñeces* o en otras novelas semejantes que podrían citarse, desde el simple des-creimiento o, más frecuentemente, ni siquiera eso, desde la "disipación"; desde el *divertissement* de la vida mundana o, a lo sumo, desde el resentimiento; pero nunca desde una posición auténtica y radical. Compárense estos disipados sin grandeza con el Oficial de *El poder y la gloria,* que, en el aspecto moral, es incontestablemente superior al Sacerdote, y se advertirá bien lo que quiero decir. El catolicismo en estas novelas rara vez es enfrentado con un adversario digno de él (como ocurre, por ejemplo, si no recuerdo mal, en *El hombre nuevo,* de Ricardo León), o, lo que es lo mismo, *lucha con ventaja.*

Pero si las posiciones antagónicas del catolicismo, por moralmente nobles y aun virtuosas que puedan ser (y de que pueden serlo no hay duda: piénsese, por ejemplo, en Camus), carecen de toda grandeza en las novelas apologéticas, ¿qué no ocurrirá con el pecado mismo? Y no es necesario recurrir a los pecados más mezquinos, como el de la envidia, donde nuestra argumentación sería demasiado fácil. (¿Qué "novelista católico", antes de Mauriac, ha mostrado por el envidioso la comprensión, la "caridad", de un Unamuno?) Pensemos en los pecados contra el sexto mandamiento, cuyo lado bueno suele estar tan a la vista. En la oposición que a veces tiene lugar entre el *amor humano* y el *amor divino*, ¿se reconoce la bondad que, aun cuando sea pecaminoso, asiste siempre a aquél? Porque ya lo decía Santo Tomás: "*Qui enim vult fornicari, quamvis sciat in universali fornicationem malum esse, tamen judicat sibi ut tunc bonum esse fornicationis actum et sub specie boni ipsum eligit. Nullus enim intendens ad malum operatur*" (2). Compárese el estúpido adulterio de Currita Albornoz con la pasión, adúltera también, y hasta en cierto modo sórdida, pero en otro grande y abrasadora, que se pinta en *The end of the affair*. ¿Sabemos siquiera si Currita amaba verdaderamente a su amante? Cuando menos, sufriría y gozaría el aguijón de la carne. Pero el amor, carnal o total, tiene que estar *expresado*, y no meramente supuesto, en la novela, so pena de reducir los personajes vivientes a simples soportes de vicios y virtudes. Ahora bien: esto ¿puede hacerlo un sacerdote, podía hacerlo el padre Coloma? (Recordemos que *Pequeñeces*, aun quedándose a la mitad de camino, escandalizó no poco a los "píos" de la época.) Una novela religiosa auténtica tiene que ser lo contrario de una novela rosa. Sobre su constitutiva "peligrosidad" nadie ha pensado tan hondamente como el novelista, católico también, Julien Green. Según el escritor francoamericano (3), el novelista tiene que "hacerse" cada uno de sus personajes, identificarse con ellos y, por tanto, hundirse imaginativamente en sus pecados. "La fuente de la novela es impura"; no hay novela sin pecado, y, probablemente, por eso ningún santo ha escrito ni escribirá nunca una novela.

Hasta aquí hemos analizado las simplificaciones—infidelidades a la vida real—y las falsificaciones que implica el simple hecho de ponerse a escribir una novela de tesis. Veamos ahora lo que es menester decir sobre la dimensión folletinesca de *El escándalo* y de *Pequeñeces*.

---

(2) *De Veritate*, q. XXIV, a. 2.
(3) *Journal*, 1946-1950.

Por de pronto, un reproche que no haremos a estas obras es el de que narren acontecimientos graves, fuera del orden cotidiano de la vida, atroces o, como suele decirse, truculentos. En definitiva, el gran descubrimiento de Dostoyevski, tan explotado por la novela actual, es el de la apelación a las "situaciones extremas", como piedra de toque de la existencia. Por eso, frente a las "novelas de costumbres", frente al psicologismo y el naturalismo, frente a las novelas que constituyen un *juego* estético, en *El escándalo* y *Pequeñeces* son la vida misma y el destino eterno las apuestas que *se juegan.* Esto es menester apuntarlo, sí, en su haber. Pero inmediatamente es menester formular dos objeciones.

La primera está en conexión con lo que antes se dijo. Lo malo de estas novelas no es que sean truculentas, sino que sean, como son, *efectistas;* que las situaciones, catastróficas o desesperadas, sean suscitadas por el autor, con el fin de obtener el "efecto" perseguido y como "exigidas" para la buena marcha de la prueba, para el desenlace—castigo o conversión—previsto y de antemano decidido. Yo, para caracterizar las novelas que analizamos y otras muchas semejantes, me atrevería a acuñar la expresión de *novela jesuíta,* y no, naturalmente, por el hecho extrínseco de que las hayan escrito religiosos de la Compañía de Jesús o seglares muy vinculados a ella, sino por una razón mucho más profunda. Efectivamente, en otro lugar (4) creo haber mostrado el característico patetismo de los *Ejercicios espirituales,* enderezado a la suscitación de emociones y a su conducción y ordenamiento a la decisión religiosa de la voluntad. Incluso puede decirse que los *Ejercicios,* en virtud de su fuerza plástica, concreta, sensible, estaban pidiendo una aplicación novelesca, que apenas sería más que el desarrollo de los espeluznantes relatos que los antiguos directores gustaban de introducir en la práctica de aquéllos. Dijimos arriba que las novelas que comentamos son la escenificación de las pruebas de la existencia de Dios. Pero es más exacto decir que son la escenificación de los *Ejercicios espirituales.* Cualquiera que haya llegado a hacer aquellos "tremendistas" Ejercicios que se han estilado hasta hace todavía no muchos años, reconocerá la realidad de esta vinculación. Naturalmente, esto se ve todavía más claramente en otras novelas, pertenecientes a esta misma "escuela", pero de menor calidad literaria. Por ejemplo, el *Tom Playfair,* del padre norteamericano Francisco Finn, S. J., libro que yo he leído mucho de chico, y que, según veo, se sigue reeditando y leyendo hoy. Para quien conozca

---

(4) *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia,* 2.ª parte, capítulo II.

este libro bastará recordarle los episodios concernientes a Green. Era éste un muchacho de malos sentimientos, que siempre estaba mortificando a sus compañeros de colegio. Hasta que un día el rayo, que está a punto de fulminarle en el bosque, es la admonición divina que le convierte. Muy pocos días después, una nueva tempestad le produce la muerte en un primer viernes de mes, tras haber recibido la santa comunión.

La segunda objeción que ha de hacerse al folletín contenido en *El escándalo* y en *Pequeñeces* es la siguiente: ¿Presentan, en realidad, estas novelas situaciones-límite? No; por varias razones. En primer lugar, porque no suscitan una desesperación estremecida de estar en el mundo y ante el más allá de él, sino una simple desesperación intramundana ante el hecho de ver cómo se cierran las perspectivas de la vida social por el "escándalo" y el deshonor. Además, los personajes, en vez de "encontrarse" en la situación-límite y "encontrar" a Dios a través de ella, realizan—así, sobre todo, en *El escándalo*—su transposición raciocinante y se entregan a la consideración discursiva del "aprieto", de la "aporía" en que están, hasta que el raciocinio demuestra que la única salida posible es la remisión del problema a Dios, la entrega a su Voluntad (y entonces todo se arregla). Y, en fin, no son situaciones-límite porque no están vividas desde dentro, existencialmente: la situación, en cuanto hecho bruto, es simplemente narrada, y en cuanto vivencia de una crisis que desemboca en vivencia de la propia deficiencia ontológica, descubrimiento de Dios y conversión, es escamoteada, y así en *Pequeñeces* acaece *fuera* del relato, entre la novela propiamente dicha y el epílogo.

El lector que me haya seguido hasta aquí reputará tal vez demasiado severa, por extemporánea, la crítica de dos novelas escritas hace muchos años, y, por consiguiente, en una época que tenía por suyas unas leyes estéticas distintas de las nuestras. Es verdad. Pero téngase en cuenta que estas novelas, por lejanas que parezcan de nosotros, son las últimas grandes novelas católicas que se han escrito en España (5); el género no ha dado un solo paso adelante desde entonces. Y, por otra parte, a pesar del tiempo transcurrido, continúan reflejando características de un catolicismo como forma de vida, que es aún, en buena parte—como veremos más adelante—, el mismo de hoy. Por eso era necesaria esta crítica. Pero,

---

(5) Recuérdese además que ambas obras han sido llevadas hace pocos años a la pantalla, en la que han obtenido gran éxito. Y aun cuando el cine español no se caracterice precisamente por su fuerza de presencia en la realidad viva, algo significa este dato.

después de hecha, conviene añadir que Alarcón y el padre Coloma escribieron, con todos los defectos que se quiera, lo que hoy nadie parece capaz de escribir: novelas religiosas. Su sentido unilateralmente apologético se comprende considerando la circunstancia de la que surgieron. Alarcón, sobre todo, se hizo cargo de una concepción de la vida para la cual la religión se había tornado realidad problemática. Y él se propuso honradamente, un poco ingenuamente también, *resolver el problema.* Como si fuese un problema de pura razón, un problema matemático.

III

Galdós no es sólo nuestro primer novelista; es también, por lo menos en atisbos y posibilidades, en gérmenes fecundos, nuestro primer novelista religioso. Veámoslo.

Pero antes prescindamos de sus novelas anticlericales. La polémica clericalismo-anticlericalismo es sumamente importante para entender la religiosidad española, oscilante siempre entre ambos extremos (por eso la empresa que todavía nos está aguardando es la de suscitar una piedad auténticamente *seglar,* es decir, ni clerical ni anticlerical). Pero tal antítesis, por reveladora que sea, no toca la cuestión de fondo. Galdós fué, a la vez, anticlerical y abierto de par en par a preocupaciones religiosas; y así un crítico tan poco sospechoso a este respecto como Angel del Río ha podido hablar, a propósito de él, del "fondo católico que todo español lleva más o menos soterrado" (6). Aquella concepción problemática de la vida en cuanto a su ultimidad, aquella concepción problemática de la religión en cuanto a su verdad, contra las que, según veíamos, se había enfrentado Alarcón, son precisamente las de Galdós. Alarcón "resolvía el problema", yendo con ello demasiado lejos (en cuanto novelista, se entiende). Galdós, al revés, se instalaba en él, se quedaba morosamente en la indecisión de la duda; aquí radican su ser último y su defecto capital como novelista religioso. Fué más estrictamente *novelista* que Alarcón, porque no intentaba probar nada (repito que dejo a un lado sus obras anticlericales); pero menos *religioso* porque, en definitiva, no acabó de tener fe.

Galdós era novelista de raza, con lo cual quiero decir que le desbordaba capacidad de comprensión y simpatía por la realidad entera; también, naturalmente, por la religiosa. Pero, como era de

(6) "Aspectos del pensamiento moral de Galdós", en *Cuadernos Americanos,* 1943, 6..

esperar, se interesa más por la religiosidad espontánea, libre e interior, que por la eclesiástica y clerical. Y dentro de esta última prefiere la del sacerdote secular, mezclado en el mundo, que la del religioso, apartado de él; y la piedad "activa" y "moderna", la de la Leré de *Angel Guerra* o la Guillermina de *Fortunata y Jacinta,* mejor que la contemplativa, porque, en el peor de los casos (religión como ilusión), aquélla siempre quedaría justificada por su sentido filantrópico y moral.

El tema de Alarcón y el padre Coloma era, según vimos, el de la necesidad de la religión para la vida. Esta, mientras todo va bien, puede pasarse fácilmente sin aquélla; pero cuando llegan—y, tarde o temprano, siempre llegan—el infortunio, el conflicto existencial, el apuro, la dolorosa privación del ser querido y, en último extremo, la propia muerte, tiene forzosamente que recurrir a ella. El irreligioso lo es por superficial o por pecador. Cuando se ve irremisiblemente abocado a tomar su existencia en serio, *tiene* que abrazar la religión.

Para Galdós, las cosas no son tan sencillas. Por de pronto, junto al ideal religioso de la *santidad* puede darse el de la *perfección laica,* puramente moral. Pero, en segundo lugar, ¿en qué consiste la santidad? ¿Será, tal vez, reducible a otra cosa y explicable por ella? Estos son los dos temas capitales de Galdós, novelista religioso. Vamos a estudiarlos sumariamente a continuación, empezando por el segundo y considerando después un tercer tema, el del *pecado,* que, rozado apenas por el gran novelista, aparece vinculado con el de la contraposición entre santidad y perfección moral.

La gran cuestión de Galdós, la que le puso en cuidado a lo largo de sus libros, es la del equívoco o ambigüedad, tal vez insuperables, del fenómeno religioso, de la mística, de la santidad. Perentoriamente puede ser formulada así: ¿Locura o santidad?

Por lo pronto, hay una religiosidad que no es sino "refugio" o, como decimos ahora, "evasión": por ejemplo, la de Jacinta. Hay otra que, bajo apariencias místicas, acaba revelándose como fantasía, espejismo o transferencia a un supuesto orden "sobrenatural" de sentimientos de amor humano no correspondido (evasión por sublimación): por ejemplo, la de Halma y la de Angel Guerra. En otros casos, en los que, resistiendo a la crítica psicológica, se presenta al par que la neurosis, ¿resistirá a la crítica psiquiátrica? A veces, como en Mauricia "la dura" de *Fortunata y Jacinta,* ciertamente no. Pero la neurosis, ¿"explica" siempre y por completo la santidad? Recordemos el niño Luisito Cadalso de *Miau,* enfermito, presa de síncopes, encanijado y fervorosa criatura de Dios;

recordemos tantos otros personajes galdosianos. ¿Son enfermos o son santos? Galdós, en sus mejores momentos, no es un novelista de tesis, y, por tanto, se abstiene de tomar partido, respeta la ambigüedad de la existencia (Nazarín, según los médicos, está "atacado de melancolía religiosa, forma de neurosis epiléptica"; pero después parece desmentir, con su buen juicio y excelente consejo, el informe facultativo). Lo cierto es que en su obra se replantea —a través, sin duda, de la discusión de los psiquíatras franceses de la época—el problema de Dostoyevski de las relaciones entre la enfermedad (epilepsia) y el genio; en este caso la santidad. Se replantea, es verdad, desprovisto ya de todo "genialismo" romántico (no lo digo como defecto, sino al contrario): unas cuantas criaturas, privadas de brillante grandeza humana, enfermas, miserables, desvalidas, quebrantadas por una herencia de taras biológicas y un presente de sordidez, se levantan, sin embargo, hasta Dios y viven de Él y con Él. ¿No es éste, justamente, el gran tema de la novela religiosa? Por un lado, el humano: el autor, amando con genio de novelista y amor de caridad a las más menesterosas criaturas; por otro, el divino: la gracia de Dios, llegando al hombre a través de la pobreza y de la enfermedad; más aún: envuelta, para sustraerse a los que han sido llamados, pero no elegidos, en los harapos de la ambigüedad de esa posible "explicación" por la enfermedad.

El segundo gran tema de Galdós es la presentación de un ideal de perfección moral frente al de santidad religiosa. Probablemente es Orozco, el marido de *Realidad,* quien lo encarna con mayor pureza y una firme impronta estoica. Recuérdense aquellas solemnes frases suyas al final de la obra: "¡Cómo lucen las estrellas! ¡Qué diría esa inmensidad de mundos si fuesen a contarle que aquí, en el nuestro, un gusanillo insignificante, llamado mujer, quiso a un hombre en vez de querer a otro!" Y después, dirigiéndose al amante de su mujer, muerto y aparecido: "Has tenido flaquezas, has cometido faltas enormes; pero la estrella del bien resplandece en tu alma. Eres de los míos. Tu muerte es un signo de grandeza moral. Y, sin embargo, según había presentido ya Augusta—"la virtud ha llegado a ser en él una manía, un tic"—, también su marido padecía—igual que los "místicos"—un "principio de parálisis general." El equívoco se esconde lo mismo en el seno de la perfección moral que en el seno de la santidad. ¿Mantiene Galdós esta disyunción entre el modo ético y el modo religioso de entender la vida? No es éste el lugar, ni la ocasión, para llevar a cabo un análisis pormenorizado de los "ideales" galdosianos (téngase pre-

sente que lo mismo él que Unamuno se estudian aquí sólo en cuanto contrafiguras del modo como se ha entendido, usualmente, la religión en la España contemporánea). Con todo, me atrevo a afirmar que Orozco no figura, a mi parecer, entre los predilectos personajes de Galdós. Es demasiado desencarnado, inhumano y simbólico. La simpatía se le va, sobre todo, hacia las dos creaciones supremas—religiosas y no éticas—que, en este respecto, han salido de su pluma: Nazarín, sacerdote no conformista, de una santidad mística y casi irregular canónicamente (7), y la Benina o Nina de *Misericordia*, mujer pícara e inmoral, que practica el engaño pero está traspasada de caridad, y puede terminar su exhortación final —y la novela—con estas palabras: "Y ahora vete a tu casa y no vuelvas a pecar."

Decíamos arriba que el tercer tema—apenas apuntado—de Galdós es el del *pecado*, tomado como carga que apesadumbra, pero de la que el pecador, hundido en él, no puede desprenderse. Augusta, la de *Realidad*, pudo asumir íntimamente esta desgarradura: pecado-pasión y pecado-padecimiento. Algunas frases suyas se hallan en tal línea. Por ejemplo, cuando le dice a su amante: "Bueno; déjame a mí el pecado entero y coge para ti los escrúpulos. No me importa..."; o cuando, comparándose con su marido, afirma que "a mí me desasosiega el pecado y a él la imperfección". Pero la verdad es que, en su conducta, cuenta mucho más la pasión del pecado que su padecimiento: era una heroína *demasiado moderna* como para tomar sobre sí, de verdad, el peso tremendo del pecado. Probablemente, ningún personaje español lo ha hecho nunca del todo.

Galdós no llegó a ser el gran novelista religioso español que pudo haber sido. Y no tanto por el anticlericalismo, los prejuicios religiosos de la época, su tendencia a una religiosidad libre, las ideas progresistas y el moralismo—del que se libera en *Misericordia*—, ni aun porque desaprovechara hallazgos como el de la situación-límite de la novela jesuíta (*Angel Guerra* termina con un trance semejante—semejante incluso en sus deficiencias novelísticas—, que surte, por cierto, efectos contrarios a los de aquélla), como por el hecho de que nuestro gran novelista vivió en la *duda* y no consiguió salir de ella. Galdós y el padre Coloma creyeron que el problema religioso podía ser resuelto *en la novela*. Galdós no pudo

---

(7) Detrás de *Nazarín* y *Halma*, y con una implantación mucho más decidida en el ámbito de lo religioso, vendrán las grandes creaciones "modernistas" de Fogazzaro: *Piccolo mondo moderno* e *Il Santo*.

resolverlo ni aun *en la vida.* Aquéllos crearon la *novela apologéticamente religiosa.* Este replicó con la *novela problemáticamente religiosa.*

IV

Unamuno prosigue en *San Manuel Bueno, mártir,* el camino abierto en España por Galdós, y, al propio tiempo, exacerba hasta la "agonía" el problema vital de éste.

San Manuel Bueno, mártir, es una novela contradictoria: por una parte, en cuanto "novela de la agonía de la fe", responde, sin duda, como buena parte de la obra de don Miguel, a influencias de cristianismo protestante o, cuando menos, pascaliano, ajeno a la tradición de la literatura religiosa española. Pero, por otra, muestra un potente sentido católico de la fe como comunión: nuestra "creencia" individual está siempre sustentada, incluso a pesar suyo, por la comunidad religiosa a la que pertenecemos. Véase el siguiente espléndido pasaje:

> Y al llegar a lo de "creo en la resurrección de la carne y la vida perdurable", la voz de don Manuel se zambullía, como en un lago, en la del pueblo todo, y era que él se callaba. Y yo oía las campanadas de la villa que se dice aquí que está sumergida en el lecho del lago..., y eran las de la villa sumergida en el lago espiritual de nuestro pueblo; oía la voz de nuestros muertos, que en nosotros resucitaban en la comunión de los santos. Después, al llegar a conocer el secreto de nuestro santo, he comprendido que era como si una caravana en marcha por el desierto, desfallecido el caudillo al acercarse al término de su carrera, le tomaran en hombros los suyos para meter su cuerpo sin vida en la tierra de promisión.

Así, pues, don Manuel habría sido creyente, creyéndose incrédulo. Porque nuestra conciencia no constituye la instancia última respecto de nuestra propia fe. O como nos dice la narradora, Angela Carballino:

> Y ahora, al escribir esta Memoria, esta confesión íntima de mi experiencia de la santidad ajena, creo que don Manuel Bueno, que mi San Manuel y que mi hermano Lázaro, se murieron creyendo no creer lo que más nos interesa; pero sin creer creerlo, creyéndolo en una desolación activa y resignada. Creía y creo que Dios Nuestro Señor, por no sé qué sagrados y no escudriñaderos designios, les hizo creerse incrédulos. Y que acaso en el acabamiento de su tránsito se les cayó la venda.

Pero, en definitiva, todo esto no representa sino el juicio de Angela Carballino: la verdad queda abierta a contrarias interpre-

taciones. Con seguridad no sabemos si don Manuel y Lázaro eran, como ellos creían, incrédulos, o, como creía Angela Carballino, creyentes. Más aún: aquí, igual que en Galdós, la ambigüedad no pertenece sólo, como es de ley, a la realidad misma; también, ¡ay!, el que la narra está inmerso en ella.

La dialéctica de la vida está constituída por una ordenada serie de preguntas y respuestas existenciales. Nuestros "ortodoxos" se saben siempre de corrido todas las respuestas, pero suelen ignorar las preguntas. Nuestros grandes "heterodoxos", al revés, conocen bien las preguntas, pero no pueden descansar en ninguna respuesta.

V

Yo escribí, hace ya algunos años, un elogio de la prosa de arte de Rafael Sánchez Mazas. Fué antes de la publicación de *La vida nueva de Pedrito de Andía,* cuando esta obra parecía ofrecerse como la inauguración de una nueva etapa en su obra. En aquel artículo no podía menos de reconocer su carácter "purista", es decir, vuelto al pasado, a un modelo "ideal" de la lengua, más que a sus inéditas posibilidades; pero, naturalmente, el equilibrio de una literatura demanda, junto a los escritores neologistas, junto a los que empujan la palabra hacia delante e inventan el decir para nuestro recién nacido afán, el contrapeso de los escritores pasadistas. Ahora que la novela es otra cosa. La novela tiene que estar abierta a la realidad, ventilada por ella. ¿Lo está realmente la de Sánchez Mazas? Por inverosímil que parezca, es menester responder que sí, pero después de hacer una distinción previa: hay una realidad en *status nascens,* la que importa a los jóvenes, la que ellos amparan cuando no traen; otra, envejecida, que se aleja, a punto de desaparecer como obra viva, pero que continúa gravitando, inertemente, sobre el presente. Ambas pueden coincidir en el tiempo, igual que el abuelo y el nieto: por pocos años. Sánchez Mazas, hombre que tiene el prurito de no leer lo que se escribe hoy, ni presta oídos a las voces juveniles, era el escritor pintiparado para "reasumir" un mundo que se va.

Preveo la objeción del lector: ¿Cómo es posible que una novela esencialmente "artística", esto es, artificiosa y "compuesta", refleje la realidad—en nuestro caso la realidad religiosa—por muy "pasada" que ésta sea? Pues de la factura artificiosa no puede caber la menor duda: el libro todo está recurriendo constantemente a "modelos", es decir, a "falsillas"; no importan tanto los acontecimien-

tos reales en sí mismos como en la "clásica" reminiscencia que ellos son capaces de despertar. La vida misma de Pedrito de Andía, ¿valdría la pena de ser novelada si en su inflexión decisiva no estuviese asistida por el poder de recordar la *Vita nuova*, del Dante? La pelea, al principio del libro, de Pedrito con el joven inglés, ¿no "representa", como pintada por un artista clásico, la lucha de David contra Goliat? Y el *aurresku*, el día de la romería, ¿no nos trae, por encima del tiempo, actitudes de danza griega? La tía Clara, ¿no es una figura arrancada de un relato romántico y encarnación del *sublime* ideal del "amor puro"? La novela entera es una constante emigración de *lo vivido* a *lo clásico:* Antigüedad, Renacimiento y Contrarreforma, siglo XVIII. (El autor mismo se retrata en un rincón del libro, igual que en ciertos cuadros y grabados del XVIII aparece siempre el narrador con un amigo—Pedro Mourlane—, contemplando el espectáculo de la pintura: cataratas del Niágara o ruinas de Palmira.) ¿Qué más? El estilo mismo, aparentemente infantil, ¿no es fruto difícil de un disciplinado esfuerzo, cuyo "ideal" (aquí nos movemos siempre entre *idealidades)* consiste en darnos un elaborado equivalente—habla de un muchacho vascongado del siglo XX—del espontáneo, fresco, natural lenguaje de Santa Teresa—habla de una mujer castellana del siglo XVI?

Pues bien: sí; a pesar de todo, esta novela refleja la realidad actual, o, por mejor decir, si se me permite la expresión, el aspecto "pasado" de la realidad actual: todo lo que ella tiene, todavía—y no es poco—, de "artificioso", "compuesto" y "conservado", más que "vivido". También lo que tiene de "tradicional", en el mejor sentido de la palabra; pero sin actualizar, repensar e incorporar existencialmente a nuestra propia vida. Pongamos, pues, en resumen, que *La vida nueva de Pedrito de Andía* retrata fielmente todos los *tópicos* de la vida religiosa española. (Los "tópicos", esto es, los "lugares comunes", que, en parte, es menester abandonar como peso muerto; en parte, repensar y revivificar, porque, en lo hondo, siguen siendo, deben seguir siendo, "comunes" a nosotros.)

Al escritor se le conoce inmediatamente en sus libros hasta qué edad se mantuvo alerta como lector de su tiempo y desde cuándo se recluyó en sus recuerdos, en sus relecturas, en su "mundo ideal". Los últimos escritores frecuentados por el autor de *La vida nueva de Pedrito de Andía* han sido, evidentemente, Gide—la obra es una réplica "católica" a la "protestante" *Porte étroite*—, los poetas simbolistas del modernismo—véanse los "sueños" de Pedrito de Andía—y los novelistas galantes de la misma época—véanse la es-

cena de la playa y la visita, por la tarde de ese mismo día, a la tía Lucy—. Cada uno de los escritores nos vamos poco a poco *quedando parados en un tiempo;* es frecuente que, en los no muy vigilantes, eso acontezca hacia el final de la quinta década de la vida. A Sánchez Mazas le ocurrió desusadamente pronto. Otros, cumplidos los sesenta años, continúan ágiles, sin quedarse atrás. Naturalmente, estoy hablando de los escritores de pan llevar. El hombre genial no entra en esta carrera, porque *crea él su propio tiempo,* del cual y en el cual van a vivir, en adelante, los demás. Pero volvamos a nuestra novela.

La vida nueva de Pedrito de Andía no tiene nada de novela religiosa, ni en el sentido moderno (Graham Greene, Bernanos, Gertrudis von Le Fort, Bergengrün, etc.) ni en el antiguo (Alarcón, padre Coloma). Aquí, ni por pienso se trata de problemas religiosos y crisis o descubrimiento de la fe. Esta se nos presenta como una realidad tan "constituída", tan consuetudinaria y social, como el más mostrenco trozo de nuestro cotidiano existir. Todos, unos más, otros menos, *estamos ya* en la religión. Claro, como que ésta nos ha entrado, de niños, por la vía pedagógica. Sánchez Mazas también es, a su modo, fiel heredero de la tradición jesuíta. Sólo que este modo, esencialmente opuesto al estilo de la novela actual, consiste en extirpar cuidadosamente el elemento dramático de la existencia, tan vivo y operante, como veíamos, en la práctica de los *Ejercicios espirituales.* A propósito de Alarcón y el padre Coloma, hacíamos notar que, en sus novelas, suele ser un jesuíta el que "abre la puerta" de la fe. Aquí todo es igual y, al par, completamente distinto: el proceso de racionalización está mucho más avanzado, pues allí todavía se ingresaba en la religión a través de una situación trágica. Pero aquí *se ha ingresado ya, siempre ya* (este "ya" resuena en nosotros de manera análoga, aunque en sentido contrario, al "todavía" de Antonio Machado), por la vía pedagógicohumanística. (Otro "ideal", el de las "humanidades" como forma de educación, comparece aquí.) El padre Cornejo es el *mentor* (en el sentido clásico de la expresión, es claro) de Pedrito. La "seguridad" religiosa, lograda por evacuación de toda problemática, ha llegado al máximo; un máximo desde el cual carecería ya de sentido escribir novelas religiosas. *La vida nueva de Pedrito de Andía* pretende ser cosa infinitamente más sólida que una novela religiosa. Aspira a ser una inconmovible *novela católica.* En nuestros anteriores análisis hemos visto cómo, a medida que la novela se tornaba más problemáticamente religiosa, cobraban mayor entidad los "inseguros", antagonistas o heterodoxos; y

que, por el contrario, en *El escándalo* o *Pequeñeces*, éstos no pasaban de ser unos vulgares pecadores, sin problemas auténticamente espirituales. ¿Qué habremos de decir de los "antagonistas"—*sit venia verbo*—religiosos de Pedrito, o sea de sus padres? Pues que ni siquiera llegaron a ser pecadores de verdad: pura y simplemente, entontecidos secuaces de las "modernistas" costumbres que trajo a España la primera posguerra mundial. Currita Albornoz era adúltera; la mamá de Pedrito no pasa del *flirt*, de la trivialidad, del entretenimiento más insustancial. Verdaderamente, el "antagonista" no podía haber llegado a menos. Decíamos al tratar de las novelas apologéticas que el catolicismo luchaba allí con ventaja. Pues bien: aquí, ni siquiera tiene que tomarse la molestia de luchar. España es *ya*, de una vez para siempre, católica.

Por eso es enteramente natural—y con esto termino el análisis—que un libro así tenga por protagonista a un niño, un niño que deja de serlo sin pasar por una sola crisis de rebeldía profunda, de auténtica adolescencia. En otro lugar (8) he expuesto la objeción que, desde un punto de vista genuinamente luterano, se hace al modo católico-infantil de vivir la fe: la religión no es asumida deliberadamente, sino recibida como un "supuesto", en el que, casi sin saberlo, y antes de adquirir el uso de razón, hemos sido instalados sin el menor cuidado por nuestra parte. De la parcialidad de la objeción no hay duda. Pero a la vista de este espécimen de "novela católica", en la que todo rastro de problematicidad ha quedado eliminado, creo que es oportuno recordarla. Y tomarla en cuenta.

VI

Hemos examinado sucesivamente tres modos diversos de enfrentamiento con la realidad religiosa: el de quienes—Galdós, Unamuno—la consideraban como constitutivamente problemática (el hecho de que uno y otro escritor se demoren en el problema de la aceptación de la fe no quiere decir, ni mucho menos, que la realidad religiosa se desprenda de su carácter problemático una vez que se ha transpuesto su umbral para entrar decididamente en ella; justamente entonces es cuando van a empezar a surgir problemas por todas partes: los problemas de toda auténtica *vida religiosa)*; el de quienes admitían, sí, el problema religioso, pero lo resolvían—o creían resolverlo—rápidamente (Alarcón, Coloma), y, en

(8) *Ob. cit.*, págs. 94 y 216-7.

fin, el de quienes, actualmente, no "ven" ya tal problema porque lo consideran, de una vez para siempre, resuelto (Sánchez Mazas en la novela citada). Hasta ahora no puede hablarse más que de estas tres posiciones. Pero cualquiera que viva con una cierta intensidad la hora actual de España ha de percibir, sin duda, que está pugnando por encontrar expresión aquel *status nascens* de que antes hablábamos, todavía balbuciente, pero enérgicamente crítico ya, que en otros aspectos literarios se ha hecho ya oír, principalmente a través de Cela y Buero Vallejo. La voz de este último, de un acento mucho más rotundamente ético que la de Cela, nos permite adivinar, tal vez, lo que puede ser la novela religiosa española en un futuro próximo. Es fácil encontrar en las novelas más recientes, en *Los cipreses creen en Dios* y en otras, ensayos prometedores, aunque por ahora muy insuficientes.

Estamos en una hora no de plenitud religiosa, sino de vísperas. Con lo cual dicho está que queda paliada, en cierto modo, la descripción, un tanto sombría, que de la actual religiosidad española vamos a hacer a continuación sobre los datos aportados por las novelas analizadas. Responden, como hemos indicado, a un presente que está pasando ya; que no pasará sin lucha, ciertamente, pero cuyas horas están contadas. El nuevo presente, el que está naciendo para reemplazarle, no está *dicho* todavía. De ahí que sus relumbres no lleguen a iluminar nuestra interpretación. Pero, desde ahora, es menester ya contar con ellos: que aclaren, con sus resplandores de esperanza, la lectura que de estas líneas se haga.

Tras lo cual procedamos ya a exponer los resultados de nuestra lectura e interpretación. Expresados con un cierto orden, son, más o menos, los siguientes:

1) Una nota muy visible y común a la novela ortodoxa y a la heterodoxa es, según hemos visto, la falta de preocupación honda, radical, por el pecado. Este no tiene entre nosotros el sentido gravoso que cobra a menudo entre los protestantes. En todo nuestro *excursus*, sólo en *Realidad*, de Galdós, hemos encontrado una nota de este género, más verbal que otra cosa. El mismo Unamuno, tan protestante en otros aspectos, no lo es nada en éste. Es más: él señaló certeramente que el sentimiento de preocupación por el pecado no se da entre nosotros. (La facilidad en la *absolución* contribuye a ello.) Ahora bien, y como he preguntado en otro lugar: ¿se *debe* poder decir esto? Probablemente, la virtud está aquí alejada de uno y otro extremo. Los grandes novelistas católicos que hay hoy por el mundo quizá se muestren excesivamente acongojados por el pecado, congoja cuyo origen procede de que o son

conversos del protestantismo (Graham Greene, Julien Green), o están próximos en su talante religioso a posturas no enteramente ortodoxas ("jansenismo" de Mauriac). Nuestro exceso es de signo contrario. Pero, en cualquier caso, se trata de una nota muy visible del catolicismo español, y que, por supuesto, es perfectamente compatible con la "picardía latina", pronta a ver pecado en todo.

2) Nuestro catolicismo diríase que propende a vivir enclaustrado en un mundo "ideal", "compuesto", "artificioso" (el mundo de *La vida nueva de Pedrito de Andía)*. Justamente por eso no hay, no puede haber, auténticas novelas religiosas contaminadas de palpitante realidad. En vez de ellas tenemos "sublimes" construcciones mentales.

3) Este "reino ideal" se proyecta en la realidad, dándose ya, de modo gratuito, por perfectamente encarnado. El catolicismo resulta así algo que *está ya ahí,* redondo, cumplido, imperfectible por perfecto. Es, otra vez, el catolicismo de Pedrito de Andía. A *nosotros no nos corresponde sino aceptarle* tal cual es. La única mancha de tan bello cuadro consiste en que algunos españoles —pocos—*se desvían* de él.

4) Por consiguiente, hay que evitar esa desviación: catolicismo protegido. Las novelas no deben ser peligrosas; sin embargo, ya vimos antes que la novela religiosa es constitutivamente peligrosa. Pues bien: no se escriben novelas religiosas; no nos hacen falta. La protección del catolicismo consiste en *dirigir* éste de una manera muy semejante a como, según vimos, se dirigía la vida en las novelas apologéticas. Los custodios espontáneos de nuestro catolicismo gustan de subrogarse en el lugar de la Providencia.

5) Un catolicismo "constituído" en el sentido plenario de esta palabra es un catolicismo de *seguridad*—"seguro" de vida eterna, del que se acuerda uno, sobre todo, como de Santa Bárbara, cuando truena—y *orden* (caracteres ambos muy a la vista en las novelas "ortodoxas" analizadas). De ahí su carácter, quiera o no, "derechista" y "burgués". De ahí también su ausencia de inquietud espiritual, su esterilidad intelectual.

6) En conexión directa con las notas anteriores están el rasgo infantil (= pueril), aproblemático y acrítico, que, según vimos, alcanzaba su auge en la última muestra analizada de pieza novelística.

7) Cuando a una religiosidad, como la aquí reflejada, fundamentalmente estática y pueril, le llega, al fin, la hora de moverse, no puede hacerlo sino para entrar en polémica. Al carácter polémico de las novelas apologéticas corresponde en la realidad el

acrecentamiento, tan típico, de nuestro fervor religioso en la lucha. (Con razón se ha dicho que nunca ha sido España tan católica como durante los años de la República, y, después, en la guerra.)

8) Del carácter polémico, enlazado con el infantil, procede la incomprensión radical del punto de vista del adversario y la tendencia a la negación total de éste. La falta de grandeza moral e intelectual del antagonista, tan subrayada más arriba, es la expresión novelística de esta actitud.

9) Un catolicismo puramente "recibido", "seguro", "aproblemático" y simplista, no puede interesar vitalmente: es un puro *tópico*. De ahí su aire de inactualidad si se contempla a través de la novela contemporánea, que o no se ocupa de él para nada o lo hace en estilo pasadista e ininteresante *(Pedrito de Andía)*.

10) A veces, sin embargo, puede interesar, extrínsecamente, para ser *utilizado* como máscara, salvoconducto o herramienta. También esta nota puede rastrearse en la novela actual. *Lola, espejo oscuro,* se provee abundantemente de citas bíblicas, ostentosamente exhibidas al frente de la obra, aunque luego no encuentren la menor justificación a lo largo de ella (9).

Estas son las principales notas que se desprenden de nuestro análisis. Repito, sin embargo, que no describen nuestro fenómeno religioso total, porque lentamente se está alzando en España un catolicismo juvenil que tiene poco que ver con todo esto. Y, por otra parte, el reflejo novelístico de nuestra religiosidad no es más que justamente eso: uno de tantos reflejos. Si en vez de mirarla en el espejo de la novela la hubiésemos contemplado en el de la poesía, por ejemplo, el resultado habría sido bastante más satisfactorio. Además, y en fin, esta crítica alcanzará de lleno, en el peor de los casos, a la "conciencia" religiosa. Frente a ella, el "hecho" de la religiosidad española, con todos sus defectos, *está ahí,* más como "creencia" en el sentido de Ortega que como "idea"; pobre, sin duda, como *cuestión intelectual,* pero rica como *realidad,* aunque a veces esta realidad se parezca demasiado a la de un poderoso animal adormilado, nunca muerto. Paradójicamente, esta misma pobreza intelectual es un signo de salud: nuestra religión sigue alentando todavía en las zonas poco iluminadas del alma; está lo bastante arraigada en nuestro ser para no necesitar de agitación intelectual ni requerir que se esté hablando constantemente

---

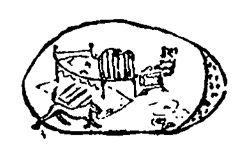
(9) Con estas palabras no se pretende afirmar nada sobre la intención real del autor de la novela; simplemente digo cuál fué la impresión que su lectura me produjo. Lealmente debo agregar que el último libro que conozco del mismo autor, *Frontera,* cualquiera que sea su valor, está libre de esta sospecha.

de ella, alimentándola con balones de oxígeno verbal. La verdad —una verdad muy insuficientemente expresada a través de la literatura—es que el catolicismo español, espontáneo, popular, heroico, es uno de los pocos testimonios de grandeza cristiana que van quedando ya por el mundo. Y sería una triste gracia que, por culpa de esta penuria religiosointelectual que hemos analizado a lo largo de estas páginas, llegase un día en que, como tantas veces ha ocurrido en otros órdenes, tuviesen que venir los *hispanistas* extranjeros a descubrírnoslo.

Nuestro deber es, pues, doble: de una parte, criticar los aspectos criticables de nuestro catolicismo; de la otra, lograr su valoración intelectual positiva. Pero para esto último necesitaremos seguir otras vías de acceso, harto más sutiles que la de nuestra novela religiosa: las que nos permitan alcanzar la veta profunda del alma religiosa española.

(Publicado con censura eclesiástica.)

José Luis L. Aranguren.
Velázquez, 25.
MADRID.



VALORACION CULTURAL DEL MUNDO HISPÁNICO

POR

RUDOLF GROSSMANN (*)

Desde que Karl Vossler rompió su famosa lanza por lo hispánico en la Asamblea de Filósofos Modernos, celebrada en Nuremberg en 1922 (1), se ha abierto en Alemania una larga polémica en torno a la cuestión de si junto al inglés, como primer idioma extranjero, sea el castellano o el francés el idioma más conveniente, y me atrevo a decir, asimismo, el más atractivo para nuestra enseñanza superior. Tras la brillante aparición de un conjunto de hispanistas (junto a Vossler, Hämel, en Würzburg; Schädel, Haack y Kruger, en Hamburgo; Mulertt, en Halle; Boelitz y Greif, en Berlín; Schulz, en Breslau; Alfred Günther y otros...), que se ocuparon de proyectar con la máxima nitidez el mundo de Cervantes y de los Conquistadores, de Lope de Vega y Santa Teresa, de Unamuno y Ortega en los ámbitos universitarios y escolares, volvió a correrse un telón de silencio sobre lo hispánico en 1945. El español retornó a la cámara secreta de la Filosofía escolar, mostrándosenos algo más próximo a nosotros la camisa francesa que la casaca española.

Entre tanto, empero, con la terminación de la segunda guerra mundial, se puso en claro, con asombrosa nitidez, que la principal acción de la polémica espiritual de nuestro planeta nunca más partiría del corazón galo-germano de Centroeuropa, sino de los extremos: Rusia y América.

A esta América pertenece—hemos de aclarar inmediatamente—el mundo político hispano-portugués de aquella ribera oceánica tanto como el mundo anglosajón. Pero ¿qué relación tiene todo

---

(*) El autor del presente trabajo, Rudolf Grossmann, es director del Instituto Iberoamericano de Hamburgo, uno de los centros hispanistas más prestigiosos de Europa. Profundo conocedor de la cultura hispánica, tanto en la península como en las naciones de ultramar, Grossmann cuenta entre los más destacados hispanistas y lingüistas. Autor del mejor diccionario de alemán-español, redactado en colaboración con Slaby, Grossmann prosigue su colaboración en nuestra revista con el presente estudio, en el que, entre otras consideraciones de vital importancia, considera al idioma castellano, desde el punto de vista de la enseñanza alemana, como el "paradigma creativo de la cultura occidental" de nuestros tiempos, ganándole la partida en esta función formativa de primer rango al empleo tradicional de la lengua francesa. La versión directa del alemán ha sido realizada por Enrique Casamayor.

esto con nuestra pregunta inicial: "Español o francés en la enseñanza de la *höhere Schule* alemana?"

Según veo, la siguiente: Para Vossler, el francés y el español eran, en primer término, miembros de la gran unidad cultural y lingüística románica que entonces, 1922, asentaba aún en nuestras cabezas una concepción tan evidente y secular como la de una Europa que imperaba de Portugal a Rumania y a los Montes Urales. Cuando se hablaba del español o del francés, se hablaba igualmente de la cultura occidental. Sólo la dosificación era distinta.

Desde entonces se ha producido un profundo corte a través de la doble unidad románica del francés y del español: mientras que para Francia toma cuerpo hoy la grandeza y la tragedia de su situación, en tanto en cuanto se siente fatalmente unida al medio europeo y con ello al núcleo del mundo antiguo, España se ve proyectada con idéntica fatalidad hacia la recreación de su sangre y de su espíritu en América. Si en el Nuevo Mundo, la mitad anglosajona se acoge al pabellón norteamericano, ha de ser interés de España que el mundo ibero-románico actúe también en esa prolongación de influencias. Esta es la razón por la cual España se deja llevar por la llamada de la Hispanidad, esa llamada que debe recordar a América, con quien está vinculada una parte esencial de su existencia. España ha fundado una organización de carácter cultural, el Instituto de Cultura Hispánica, que cuenta actualmente con treinta ramificaciones por todas partes del Nuevo Mundo. Ha invitado a poetas y a escritores, a sociólogos y a médicos, a juristas y a filósofos; esto es, a toda la espiritualidad creadora de Hispanoamérica a participar en sus tareas, y los tratan como si fueran hijos de la propia casa. Pero España mantiene, igualmente, contacto activo con Norteamérica, si bien comedidamente en relación con su dignidad europea, pero, no obstante, contacto activo.

Pero en América, lo mismo que en Rusia, ya no son cuestionables los problemas del prestigio cultural centroeuropeo, lo mismo en lo material que en lo espiritual. En la actualidad se está creando, o ya preexistía, una *nueva conciencia universal* con otros componentes culturales y otros centros gravitatorios. España ha de enfrentarse con esta conciencia universal—como ya dijimos—sea con interés o cuando menos con simpatía, mientras que Francia no puede limitarse a una conformación a ella. Esto sobre todo, porque en el campo del colonialismo, del que la Francia tradicional—menos la del siglo XVIII y sí lo del XIX y del XX—no puede abjurar del reconocimiento de la igualdad de derechos de todos los pueblos, extendido por las organizaciones internacionales ONU. y Unión

Panamericana, ha sido exigido con claridad y con energía. En consecuencia, España y Francia se enajenan ideológicamente más y más, y uno se pregunta si podremos trocar uno por otro idioma en el caso de que para la enseñanza de un idioma románico extranjero queramos contar con un paradigma creativo de la cultura occidental. ¿No hemos de decidirnos más claramente por uno o por otro de ambos idiomas románicos, si dirigimos nuestras miradas al pasado para contemplar a uno en la magnificencia de un desarrollo perfecto, pero acabado y cercano ya al hieratismo petrificado? ¿O bien si contemplamos hacia adelante el otro idioma no menos trascendente para el destino universal, pero en desarrollo aún incipiente? El pasado significa en este caso ilustración, racionalismo, positivismo; esto es, cuantos fundamentos espirituales han obrado incluso para nuestro momento presente. El futuro significa la eclosión elemental de *nuevas* fuerzas nacidas de fuentes muy otras, en las cuales se mezclan raramente, en el caso del mundo hispánico, el dinamismo antañón de la época de los Conquistadores y del Siglo de Oro con las nuevas energías técnicas de nuestra edad. Estas nuevas energías representarán un papel trascendental en el concierto universal del futuro.

¿Español o francés? ¿Qué hemos de decidir, pues, respecto de la enseñanza?

Los valores del idioma y de la cultura franceses son tan claros y terminantes, y han sido confirmados y han lucido tantas veces, que no necesitan en modo alguno la defensa de mis palabras. Las reivindicaciones universales de lo hispánico no son conocidas claramente por la opinión pública alemana de 1955, o por lo menos no tan claras digamos como en 1655 o—para ser absolutamente moderado—en 1922 para la opinión oficial del Congreso de Filología de Nuremberg en 1922. Sería funesto cegar voluntariamente.
A la terminación de la última guerra mundial, tuve la feliz oportunidad en los dos últimos años de visitar de nuevo el mundo hispánico y el portugués en casi todos sus puntos fundamentales. De Madrid a Barcelona y Sevilla; de Coimbra a Río de Janeiro y profundizando en el interior de Sao Paulo y Minas Geraes; de Buenos Aires y Santiago de Chile a Bogotá, Caracas y Méjico; en Centroamérica y también en las Antillas, pude palpar el latido de este mundo, y por todas partes se me presentó allí una inmensa mutación escénica,* pues en cualquier lugar pulsaba una voluntad trascendente de progreso hacia la avanzada de la obra cultural humana que la romanidad no alcanzaba desde los tiempos del Renacimiento y de la Ilustración.

Con dos grandes aportaciones contribuye España a la empresa, y ello, con la excepción de la nación de estirpe portuguesa, sin colaborar con ninguna nación latina. La primera de estas aportaciones es que España pudo heredar de forma continuada la línea de su conducta espiritual, que va de la Edad Media cristiano-mora al Gobierno franquista, casi interrumpida por la escisión de la Reforma y por la Ilustración. El español se ha conservado de tal forma horro del dualismo de casi todas las culturas occidentales, el nefasto dualismo entre razón y fe, que las inquietantes disonancias de las actitudes filosóficas o religiosas se han desarrollado en su caso más en el plano de la aplicación política que en el purgatorio de las últimas conflagraciones mundiales. Hasta al español de izquierdas le fué siempre posible preguntarse en lo hondo de su corazón si no tendría que recurrir a la absolución de la Iglesia para hacerse perdonar sus malas acciones, y también el cura más fanático concluía por administrársela en confesión. Como un poderoso castillo, España descansó a través de los siglos en el granito de su cosmovisión católico-cristiana, en los setecientos años de la invasión arábiga, de 711 a 1492, consiguiendo siempre uncir los intereses eclesiásticos y políticos a un mismo carro; ante la concepción del mundo que cuando la Reforma protestante, y doscientos años después de la Revolución Francesa, la amenazó, se hizo presente al momento un genio espiritual para reivindicarla e incluso tomar en serio, muy en serio, su inmediata inmunización, en la que se aportaría algo absolutamente propio: la Contrarreforma de San Ignacio de Loyola, en 1540, y la lucha del Padre Feijoo contra la Ilustración, en 1740.

En la monumental conmemoración del VII Centenario de la Universidad de Salamanca, celebrada en otoño de 1953, se me hizo patente con claridad inigualada cómo esta orgullosa conciencia, como un rompeolas en la Europa en llamas, repercute en la actitud espiritual de España para poder superar lo extranjero sin subyugarlo, esto es, asimilándolo en lugar de eliminarlo. Esta conciencia posibilitó al rector de Madrid, don Pedro Laín Entralgo, evocar los manes de Unamuno, el más hereje de todos los rectores de Salamanca, con la misma naturalidad con que cinco meses después el rector del Colegio—cuatro veces centenario—del Rosario me mostraba en la colombiana Bogotá el busto de Goethe sobre la escalinata principal de su Universidad jesuíta, con esta inscripción: "A Goethe, ciudadano del mundo."

Así entiende España la reelaboración del pasado hasta convertirlo en viviente actualidad, y nunca ha sido tan capaz de ello como

en el momento presente. Quizá el más elocuente testimonio de todo esto sea la gigantesca organización de un Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Fué puesto en funcionamiento inmediatamente después de la terminación de la guerra civil, y comprende ocho Patronatos, que llevan los nombres y símbolos de conocidos sabios españoles, como los medievales Raimundo Lulio y Alfonso el Sabio; el rey germano del Interregnum de 1257, hasta el histólogo Ramón y Cajal pasando por Marcelino Menéndez Pelayo. Cada Patronato, a su vez, se divide, por lo general, en ocho a catorce Institutos, Centros de investigación, Academias, Escuelas Especiales, Centros de experimentación, Observatorios, Museos y Servicios que, en su totalidad, comprenden toda clase de imaginables disciplinas especiales, desde la Teología a la Economía agraria, sin excluir a la Técnica. En fin, una imponente metrópoli del saber y de la investigación que ya en 1952, a los once años de existencia, había publicado casi 1.100 publicaciones científicas.

En cuanto al contenido interno del Consejo, Ibáñez Martín, ex ministro del Gobierno de Franco, dió la siguiente definición: "El Consejo considera la ciencia española como la lucha del espíritu por la posesión de la verdad, como aspiración a Dios, como unidad filosófica y como realización del progreso." Con estas palabras se han marcado simultáneamente las directrices de cada una de las especialidades. La *Teología* representa, como desde la Edad Media a las Guerras Carlistas, la avanzada natural; es más constructiva que polémica y gana en entendimiento cuanto mejor se la acepta. A la *Filosofía* se le vuelve a conceder su antigua significación unificadora, e igualmente se presentan las ciencias del espíritu como el vínculo que enlaza el cuerpo y el alma del conocimiento. Estas son las ciencias humanas por excelencia tal y como la ha señalado nuevamente con gran agudeza el humanismo neohispánico a partir de Unamuno (ya que en modo alguno puede considerarse también a Unamuno como el adelantado de todas las evoluciones del pensamiento español contemporáneo). Pero ya que el hombre está constituído de carne y hueso y no solamente de especulaciones, éstas han de complementarse con la investigación científiconatural vinculada muy estrechamente a las materias físicas y biológicas. En esta complementación armónica estriba lo que el resto de Europa ha entendido siempre por ilustración y libertad.

¿Dónde—podemos preguntarnos—encontramos hoy en el mundo francés o en el italiano una organización que facilite más cómodamente a los profesores y alumnos alemanes (y no sólo de forma teórica, sino particularmente de una forma real que se multiplica

año tras año con nuevos estipendios) para estudiar este aspecto monumental del espíritu románico en sus inmediatos terrenos de especialización?

Anteriormente hablé de dos actitudes fundamentales de España: era la primera la custodia del pensamiento unitario del Occidente; la segunda consiste en que España, en unión con Portugal como único complejo del mundo románico, ha querido desarrollar una cultura raíz ultramarina que, hasta la fecha, puede reconocerse como ibérica, y que en un conflicto con otras posibilidades puede retrotraerse con ventaja al resto de componentes espirituales. Esta fuerza creadora sólo la han poseído, a excepción de los ibero-romanos, sus antecesores romanos, cuando incluso sobre las ruinas de su imperio político no se había rejuvenecido y expansionado el fulgor de su idioma, la justicia de sus instituciones jurídicas, la inteligencia de su administración a través de sus culturas, hijas de Roma. Las culturas hijas no han respondido siempre con igual potencia frente a lo extranjero. En Italia, incluso durante el llamado Renacimiento, esta revivificación no se ha producido sino en el marco de su propio territorio. Francia no ha alcanzado su impulso creador como reacción, tanto en su primer imperio colonial del siglo XVII con sus expansiones espirituales al Canadá—perdidas pronto—y a la Luisiana, como en su segundo y napoleónico imperio colonial, donde hasta la fecha, prescindiendo de lo material, ha prescindido de todo capital espiritual sin conseguir esa creación específica e inteligente.

Por tanto, en la actualidad sólo el ultramar iberoamericano puede experimentarse metódicamente, y sobre el terreno, contando con su proceso de rejuvenecimiento y renovación de una cultura románica, con sus ventajas e inconvenientes, con su luz y sus sombras.

Quizá se podría precisar un estudio parcial de esta cultura reduciéndola meramente a lo español en el campo de nuestras instituciones docentes universitarias. Pero no se trata únicamente de una manifestación ejemplar y teórica de este fenómeno. Consiste en su poderío dinámico, que levanta en Caracas, Bogotá y Méjico ciudades universitarias, aún muy recientes, que embellecen la tierra y que pueden competir en monumentalidad con las más grandes construcciones de Norteamérica. Igual sucede con las Sociedades petrolíferas venezolanas y las fábricas de papel brasileñas, que financian los libros de texto y el material escolar más acabado y preciado del mundo. He podido comprobar que allí existen Institutos de Enseñanza Media que poseen, entre sus instalaciones propias,

Observatorio astronómico, piscina, Clínica odontológica y Casa de Socorro, como por ejemplo en Buenos Aires. En Méjico, los cines y bares están decorados con frescos y mosaicos realizados por artistas nacionales que pertenecen ya al campo de la Historia universal del Arte. En todas las grandes ciudades iberoamericanas existen diarios de tan alto nivel, que dedican cuatro grandes columnas de la primera página a un ensayo científico, con la misma naturalidad con que nosotros, los alemanes, dedicamos cuatro simples líneas a la crónica local. Y personalmente he podido comprobar, a través de conversaciones, que el argentino culto, o el colombiano o el peruano, conocen mejor a Heidegger y a Karl Jaspers que el alemán culto medio.

Cuando no sólo una vez, sino docenas de veces, se ha comprobado y se pregunta en Alemania lo que constituye sobre todo la atención de nuestra extendida opinión pública, de nuestros diarios, de nuestras escuelas de formación general, de nuestros llamados intelectuales..., uno cae en la duda de si en realidad el telón de acero se levanta entre nosotros, los alemanes, y el mundo asiático, o entre nosotros y el mundo americano.

Naturalmente, nada debe achacarse en estas circunstancias a la pequeña falange de los especialistas que, en el estrecho campo de la Universidad, de las Escuelas técnicas o profesionales o en los círculos ultramarinos, se ocupan en el conocimiento de todas estas materias. Existe un manual titulado *Ibero-Amerika*, que se reedita anualmente, y circulan también ediciones ultramarinas de acreditadas revistas alemanas, en cuyas páginas se presenta al lector la cultura de las naciones del Nuevo Mundo iberoamericano en los campos especiales de cada publicación. He podido comprobar con alegría su extensión creciente. Conozco también un número especial de la revista *Universitas*, de Francfort, en el que se estudian rigurosamente los fenómenos de la cultura hispánica en la Península, en Ultramar y en los dominios de las organizaciones internacionales. Pero todas estas publicaciones aparecen bajo el patrocinio del mundo oficial y, en consecuencia, su acción profunda es limitada, ya que si se compara ésta con la información que recibe el alemán culto medio acerca de las tradiciones clásicas y estado actual de Francia o de Italia, el mundo hispánico ofrece una clara desventaja.

En este punto comienza la verdadera misión y responsabilidad de los filólogos románicos de Alemania. Porque el idioma es el portavoz y la expresión del nuevo sentimiento universal de todo lo hispánico. Si queremos enseñar y aprender el español, hemos de

observar el mecanismo de este mundo, tanto en su medio ambiente como en su literatura.

Para nosotros no puede ser decisivo el argumento de que el español es el idioma más extendido de todas las lenguas románicas, y que nuestro comercio con una cuarta parte del mundo ultramarino no sería posible sin él; debemos tener presente antes que nada que diecinueve naciones, un imponente conjunto entre los Estados soberanos de la tierra, hablan oficialmente el español, y que algunos otros lo utilizan como idioma conversacional y comercial en una parte nada insignificante de su población. Esto, considerado el caso sólo desde un punto de vista material.

No hay duda de que a causa de sus valores formales y lingüísticos de formación general, debe considerarse al idioma castellano como uno de los primeros entre las lenguas modernas, acaparando así la atención del filólogo. Y ello porque es lógicamente tentador dejarse conducir por la mano maestra de especialistas de la talla de Spitzer, Lerch y Hatzfeld, hasta sus profundidades psicológicas; todo lo cual llama la atención por su interés a la curiosidad del joven estudiante, en casos tan de materia de la Gramática escolar como es el acusativo personal: el dualismo entre el ser esencial y lo transitorio no esencial en el empleo de los verbos "ser" y "estar"; la posibilidad de expresar la relación entre la primera, segunda y tercera personas gramaticales en los pronombres demostrativos con el uso de "éste", "ése" y "aquél"; la predilección por locuciones verbales que, como en el alemán, se anteponen al sustantivo (por ejemplo: "El Gobierno resolvió *crear* una Universidad"; frente al alemán: *Die Regierung beschloss* die Gründung *einer Universität*: "El Gobierno resolvió *la creación de* una Universidad"). Otros casos encontramos, como el gusto de aplicar sílabas de diminutivo en casi todos los tipos de vocablos ("callandito", "ahorita no más", "muy de mañanita") o la utilización casi ilimitada de las posibilidades de aplicación propias del conjuntivo español en caso de oraciones en futuro y como expresión de situaciones futuras, pero también, como ocurre en el idioma italiano, de deseos y de emociones, o como acontece con el francés, incertidumbre y negaciones subjetivas.

Quien concentra el oído en el corazón del idioma, en el caso del español puede apreciar—como Beinhauer ha hecho tan acertadamente con aplicación inmediata a la enseñanza—el papel que representa el sujeto hombre en la concepción de todo el idioma español como organismo soberano operante, vital y de precisión entre lo transitorio y lo duradero.

Y con ello alcanzo el punto central en el que querría expresar mi convencimiento de que la enseñanza del español debe regir, en lo sucesivo, la peculiaridad y la interpretación de la esencia española y de la cultura hispánica en el mundo. Es preciso colocar a lo humano nuevamente en la categoría principal que le corresponde al hombre de carne y hueso, al hombre con pasión, voluntad y fantasía, que no es ni un castillo en el aire ni un robot técnico. Este hombre, además, *puede* ser, porque el idioma español le da pie para ello como quizá ningún otro idioma. Nada mejor que el camino de la filología y del español para esclarecer conceptos filosóficos tan sublimes y abstractos como "Substanz", "Genus" y "Existenz" (y que los existencialistas hagan por perdonarme), tanto en lo más concreto y material, al señalar, por ejemplo, expresiones como "sustancia de gallina", "género de algodón", "existencias de almacén", según indica Laín Entralgo. Y todo esto pertenece también al capítulo del "humanismo hispánico".

Cuantas veces estuve en España en los últimos años me sorprendí de que esta expresión "humanismo" se utilizara no menos en las discusiones españolas que en las alemanas; pero, sin embargo, su empleo se hacía con una significación completamente distinta. Y es necesario precisar este matiz diferencial. Para ello hemos de contar solamente con el auxilio de la filología, contemplando al detalle y panorámicamente, tanto en el idioma como en la literatura hispánica, su prosa creadora y científica, con objeto de penetrar con toda significación en su contenido.

El humanismo hispánico tiene dos caras: la ya valorada de la HUMANIDAD (donde hay que señalar que este vocablo significa en español tanto el *Menschsein*—esencia humana—como la *Menschheit* —humanidad—) y la de UNIVERSALIDAD, que le llega atávicamente de los días del Renacimiento. Repitámoslo una vez más: "Humanidad" es en español igualmente *Menschheit,* la sociedad universal de todo lo humano, y, por ello, la *Humanität* del español alcanza también al concepto de universalidad con toda la fuerza de su automatismo verbal. De una parte está el hombre, el yo, lo personal, lo del lado de acá, lo condicionado temporal y espacialmente; de otra, la comunidad, que es algo más que una suma de individuos, lo trascendente, lo ilimitado en el espacio y lo eterno en el tiempo.

Unidad en toda la multiplicidad: ¿Pero no es esto también uno de los principios más obradores de la hora actual en Alemania? ¿No se afanan por lo mismo nuestras escuelas por que la formación no se sienta dominada completamente por las asignaturas

especiales y por los hechos individuales? ¿No lucha actualmente la ciencia por que no se sienta poseída por especialistas que no sepan considerarla en su integridad?

Estas notas de urgencia se han expresado con toda claridad hace algún tiempo en un coloquio en mesa redonda, organizado por nuestro primer semanario *Die Zeit,* de Hamburgo. Jerarquías del mundo económico fueron preguntadas acerca de lo que ellas consideraban como el ideal de un licenciado universitario, y se pudo comprobar, con asombro de todos los presentes, que en la Universidad se valora más la formación general para la industria del caucho, de la radio, de la mermelada y del aceite mineral, que la formación especializada. Entendiendo, claro está, esta valoración para los puestos directivos de máxima responsabilidad. Así quedó expresado por uno de nuestros más grandes oradores con la frase siguiente: "Cuanto más pequeño sea el cometido, más especializada ha de ser la persona que lo ejecute; y cuanto más ascienda ésta en responsabilidad, tanto menos podrá ser un especialista; y, en el último grado de la función, no deberá serlo en modo alguno." Pero ¿quién querría que nuestras escuelas y Universidades acometieran la alta misión de preparar a nuestra juventud y a nuestros adolescentes justamente para los puestos más responsables de la vida profesional?

Si aquí me permito tocar este tema, es debido a la gran importancia de trascendencia universal que ha de tener la enseñanza en las escuelas alemanas, orientada no hacia la especialización, sino hacia un tratamiento intelectual de orientación general. Y para ello no podía presentar mejor tema de reflexión que justamente este del humanismo hispánico.

Creo que en todo el acervo intelectual no existe nada tan expresivo para nuestros fines como el humanismo hispánico. En éste destaca, por ser quizá el primero que utilizó el nombre de un humanista, Antonio de Nebrija, en el año del Descubrimiento de América, al sentar los cimientos del humanismo con su *Gramática castellana,* en la que se determinaban las leyes y el espíritu de un lenguaje universal para su utilización en un Imperio hasta entonces apenas conocido. A ello hay que añadir la acción de los misioneros españoles y de las Ordenes religiosas en América del Sur y en Centroamérica, a cuyos extensos territorios llevaron la unidad de sus creencias y el contacto con los clásicos latinos. Y, pese a los asaltos del clasicismo francés, del utilitarismo inglés, del romanticismo europeo y de todos los *ismos* posteriores hasta nues-

tros días, ha conservado su fuerza crítica y su visión valorativa: *penetratio*, no *imitatio*.

Diecinueve Estados pertenecientes a la lengua hispánica se han convertido a lo largo de la Historia en formas políticas independientes; todos ellos, sin embargo, se consideran unidos en la protección del patrimonio espiritual, que señalé poco antes. El sueño de la Monarquía universal de Carlos V sigue todavía en pie, y puede realizarse, si bien según otros modelos y bajo auspicios completamente diversos a los que fueron motivo del sueño de su creador.

Cuando, no hace mucho, la joven reina inglesa Elisabeth emprendió su viaje alrededor del mundo, se quiso concretar en ella a la familia del Commonwealth británico, como símbolo de una unidad que el mundo tuvo en tiempos. En el año 1906, cuando don Alfonso, el último monarca español, volvió a la patria con la joven reina, dió ocasión a que el mejicano Amado Nervo escribiese los famosos versos en nombre de toda la familia de los pueblos hispánicos:

Señor: Rey de una tierra de clásica hidalguía
en donde, en otros tiempos, el sol no se ponía:
Rey de esta madre patria que miran como hijos
innumerables pueblos, los cuales tienen fijos
hoy en ella sus ojos oscuros, con amor;
descendiente de claros monarcas, oh Señor,
en vos miramos todos los hijos de la grey
hispana al joven símbolo de la raza. Sois rey
aún, en cierto modo, de América, como antes:
Rey, mientras que el idioma divino de Cervantes
melifique los labios y cante las canciones
de diez y ocho Repúblicas y cincuenta millones
de seres; mientras rija las almas y la mano
el ideal austero del honor castellano...
Rey, en fin, en las vastas mitades del planeta,
mientras haya un hidalgo, y un santo, y un poeta.

A través de nuestra civilización europea occidental se levanta más fuerte que nunca una apasionada llamada de urgencia en favor de la unidad y de la concordia espirituales. Nada mejor que el ejemplo hispánico para señalar con toda claridad el camino a seguir por esta Europa romana. Porque no puede encontrarse nada semejante en los ejemplos que nos brindan Francia o Italia.

Lo que quedó escrito en el citado epitalamio de Nervo el poeta, en otro lugar de América, en la Argentina, lo ha expresado aún con mayor precisión el profesor universitario y filósofo de la cultura Ricardo Rojas. En las culturas europeas—dice Rojas—se produce de forma continuada una rivalidad histórica de dos factores esenciales, que suceden bajo diversos nombres y características, aunque

en sustancia continúen invariables: ortodoxia y librepensamiento en la Iglesia, absolutismo y democracia en la política, universalidad y especialización en la ciencia, clasicismo y romanticismo en la literatura, clásicos y modernos en el arte. América no conoce estas dualidades, ya que posee solamente una forma estatal: la democracia, de variantes más o menos absolutistas; sólo una tradición: el progreso; y únicamente una historia: el presente. Por ello, también Hispanoamérica, según la opinión de esta escuela, puede proporcionar una fuerza aún no utilizada de una misión integradora del nuevo acervo cultural de su continente en una gran armonía, basada en tres factores esenciales: 1.º La vinculación tradicional del indio a la tierra. 2.º El pensamiento, el sentimiento y la expresión idiomática ibéricos; y 3.º El espíritu de empresa y la organización técnica del mundo europeo y del norteamericano. Bien es cierto que, dentro de esta esfera, son igualmente posibles las fricciones; pero éstas nunca alcanzarán la vehemencia de la polaridad europea. Estos tres principios americanos no pueden ser postulados unilateralmente, sobre todo tan apasionadamente que alcancen las cumbres de lo absoluto; cada uno de ellos se realiza en asociación con los otros dos, y, en consecuencia, evolucionan no en el marco de la abstracción ideológica, sino en el del ser del hombre.

"Homo", "humano", "humanista"... A partir de esta concatenación ideológica, la ciencia hispánica ha consumado su doctrina y conformado completamente a sus representantes. Gracias a los humanistas, que comenzaron con San Isidoro de Sevilla, contemporáneo de Mohamed, y que actualmente se continúa a través de Menéndez Pelayo y del octogenario Menéndez Pidal en España, y en América con Andrés Bello y José Toribio Medina (cuyo primer centenario de nacimiento celebramos hace dos años), se ha creado un tipo humano al que, como erudito, no se exige solamente el ideal de estudiar cuanto atañe al espíritu humano, sino que también está en posesión de la capacidad de transformar el conocimiento científico en forma de vida. Este tipo humano ha de tener el oído siempre cerca del latido cordial del alma universal, de igual modo que el poeta y el novelista auscultan el latido de la Naturaleza. El humanista hispánico relaciona sus mejores energías no con el pensamiento, sino con el sentimiento, con el sentimiento general de todo lo humano, exactamente igual que el literato hispánico incorpora sus aspiraciones no de forma primaria (partiendo de los eslabones ratificados por la moda y los modos convencionales), sino desde la profundidad de un acto volcánico de creación, que salta por encima de las formas y de las convenciones. De esta

índole es precisamente el genio natural de Lope de Vega, y a igual altura pueden encumbrarse los grandes autores de las obras maestras de la actualidad en Argentina, Perú, Colombia o Venezuela; obras como *Don Segundo Sombra, El mundo es ancho y ajeno, La vorágine* y *Doña Bárbara,* en las cuales se contienen lo numinoso, la vinculación terrestre con los dioses del suelo y todo el resto de las virtudes que exige una obra de arte.

Así me pregunto, una vez más, cómo podremos penetrar nosotros los alemanes en todas estas cosas, sabe Dios si accesorias en el marco del conocimiento y del desarrollo universales, si no llevamos a nuestras escuelas el idioma español, por lo menos en una medida perceptible para su aplicación en el campo de la enseñanza. Las traducciones del español, que en la actualidad empiezan a aparecer en buena medida en el mercado del libro alemán, no son suficientes para realizar una labor efectiva. Pero ¿cómo podremos comprender, a través de una traducción, lo que significan "sosiego" y "soledad" (sobre las cuales Vossler ha escrito todo un ensayo), o el alcance de las voces "criollo" y "caudillo"? Entre lo que el francés entiende por "créole", lo que el alemán entiende por un "Kreolen" y, por ejemplo, lo que el argentino entiende por un "criollo" se extiende una diferencia astronómica, cuya magnitud llega a su cumbre en la diferenciación que se observa entre un español y un sudamericano cuando expresan la palabra "caudillo". Una de las causas originarias más profundas de las discusiones viciosas de la época de la Alemania nacionalsocialista fué la afirmación de que "rasse" en alemán y "raza" en el mundo iberoamericano, contienen dos conceptos que, por lo general, no tienen solamente un alcance de definición externa: el uno es biológico y el otro social.

Si queremos evitar eficazmente los efectos de estos elementales descarríos debemos emplear medios masivos, y, como hombre del norte de Alemania, hube de saludar con un poco de envidia una disposición del Ministerio de Instrucción Pública del territorio de Baviera, fecha 19 de noviembre de 1951, en la que, en líneas fundamentales, se decía: "En todos los grados superiores de las enseñanzas medias bávaras se enseñará como asignatura obligatoria el idioma español o el ruso. Cuando el plan de estudios incluya tres idiomas extranjeros obligatorios, podrá escogerse como tercer idioma el español, a partir del año lectivo 1952-53. El latín como tercer idioma no podrá ser sustituído, empero, por el español." En consecuencia, el español ha sido equiparado en importancia educativa al francés en todas las escuelas de Baviera, según pudo com-

probar mi colega el doctor Rheilfelder, en Munich. ¿Cuándo llegará la hora en que podamos decir lo mismo de todos los *Länder* que forman el Gobierno federal?

Ya en el Congreso de Nuremberg opinaba Vossler: "Es imposible que en el siglo XX, que ha variado y renovado a fondo sus cimientos, pueda mantenerse por más tiempo el viejo sistema de enseñanza de los idiomas modernos. Tendremos que renunciar a muchas cosas que hoy se nos muestran todavía válidas y evidentes para comenzar la conquista de lo nuevo." Yo creo que nos encontramos en una situación que para mí se me presentó plásticamente cuando en cierta ocasión tuve que trabajar en la biblioteca de El Escorial. Allí se encuentran cientos y cientos de anaqueles repletos de libros escolásticos. Escolástica para la Iglesia y para la Filosofía, escolástica para la política estatal y para la concepción de la Historia. Introducciones escolásticas para la polémica más nimia y para el estudio del más leve error. Un bibliotecario que en la época de Felipe II no hubiera sido capaz de hacer un pequeño sitio en su mundo a los nuevos pensamientos sobre el infinito de Nicolás de Cusa o las nuevas ordenaciones de Giordano Bruno, quizá hubiera contestado también: "Sí; pero ¿dónde hemos de encontrar sitio para ello?" Dos generaciones más tarde, el ímpetu tormentoso de Nicolás de Cusa y de Giordano había pasado ya sobre aquella escolástica. Sólo lo que en aquella filosofía había de vida real y de luz propia ha sido conservado por los tiempos.

No nos dejemos arrastrar tampoco por los acontecimientos. De lo contrario, podríamos retroceder a aquella situación que vivimos en nuestra juventud, cuando un día se nos presentó ante nuestros ojos una película de Hollywood o una orquesta de *jazz* de Nueva Orleáns y no sabíamos si teníamos que aceptarlas como un descubrimiento o como una mixtificación. Resumiendo: porque no estábamos preparados espiritualmente para ello.

Rudolf Grossmann.
Director del Instituto Iberoamericano de
HAMBURGO (Alemania).

CUATRO POEMAS DE "A MODO DE ESPERANZA"

POR

JOSE ANGEL VALENTE

LUCILA VALENTE

Estuvo en pie, vivió,
fué risa, lágrimas,
alegría, dolor,
pero amaba la vida.

Caminó entre nosotros.

La mañana era cosa
de sus manos, alegres,
zurcidoras, abiertas.

Solía alimentarnos
de pétalos o besos
sin cesar desprendidos.

Dejó su nombre puro
solo frente a la noche:
Lucila o siempremadre.

Ahora yace aquí,
donde la lluvia canta
al pie de un montealegre.

Bajo la tierra el agua
acaricia sus huesos.

Ella amaba la vida.

EL ÁNGEL

Me he levantado,
he cubierto mi mesa con su tapete verde
y me he sentado cuidadosamente a deshojar
esta pequeña flor. Todo empezaba así.
Todo menos la muerte,
menos la vida,
el amor o el
odio.
Todo empezaba así,
la pasión de morir,
de vivir,
de amar, de odiar.
Oscuro jugador,
frente a mí el ángel
con su terrible luz,
su espada,
su abrasadora verdad.
Yo tenía solamente
una flor.
Al sí y al no
jugaba contra el ángel,
jugaba al sí y al no,
al siempre, al todavía.
Pero tú conocías,
adversario cruel,
todas mis suertes.
Nada te delataba,
separado de mí
por una mesa
con su tapete verde,
una pequeña flor,
toda la muerte.
Fué larga la velada.
Al fin me diste un nombre.
Yo tenía una flor,
tú una espada de fuego. Yo
la triste libertad de querer tu victoria.

HISTORIA SIN COMIENZO NI FIN

Podías estar muerta.
A la oscura pasión
sucedió el alba,
a los menudos dientes
la tranquila respiración
del sueño.
Podías estar muerta.
Estabas, sin embargo,
latiendo acompasada,
y podías estar
a cien mil leguas
bajo el mar, a cien
mil leguas bajo la tierra.
Durante la noche te comprendí.
Eras todo rencor y amor
y uñas y cabellos
llamándome.
Te has ido iluminando,
suavemente azul,
bajo mis ojos
y ya no sé quién eres,
cómo te he conocido
ni cuándo ni por qué.
Yo te he llamado. Algo
he tenido de ti
—¿qué ha sido?, dime—.
Ahora estás tendida
bajo mi pensamiento.
No puedes defenderte. No puedes
defenderme.
Has sido
el cuerpo del amor.
No sé nada de ti.
Podías estar muerta,
podías ser el cadáver de alguien,
una mujer cualquiera
que encontré en una plaza
para empezar por algo.
Repíteme tu historia.

Oye. No tienes
nombre. El día
ha comenzado. (Un pensamiento
es más cruel, cien veces,
que la muerte.)

DESTRUCCIÓN DEL SOLITARIO

Durante toda la noche,
en una vigilia superior a mis fuerzas
que, de tarde en tarde, un ángel
descendía a avivar
(a veces lo confundía
con el alba, pero
el alba no podía venir),
pensaba: "La adolescencia tiene
un ojo fijo, sometido a la muerte,
un ojo suicida y cruel."
Yo estaba solo,
con mi muerte creada
que naturalmente no podía morir.
Estaba releyendo una carta
dirigida a mí mismo,
confrontando lo caedizo de mis manos
con las primeras lluvias,
que creía poder adivinar al trasluz.
Estaba solo,
comiendo un alimento frío y desigual,
notoriamente amargo,
que me retiraba celosamente a digerir.
Entonces comencé a odiar la música,
a hacer ruidos estridentes con las uñas
para no entregarme a lo
excesivamente halagador.
Y aunque nadie lo supo
conseguí algún triunfo solitario,
que ya nunca podré compartir.

Y sin embargo todo era mentira
como el tiempo, la muerte

deseada, así querida,
pero sin instrumento mortal.

Durante toda la noche
contemplé un cuerpo ciego.
Un cuerpo,
nieve de implacable verdad.
¿Con qué animarlo,
obligarlo duramente a vivir?
Tenía entre mis manos
una materia oscura,
barro y aire mortal,
una materia resistente a mis manos,
que no podía vencer.
Y busqué en lo más hondo
la palabra,
aquella que da al canto
verdadera virtud.
Estaba solo.
Un cuerpo ante mis ojos:
le di un nombre,
lo llamé hasta mis labios.
No lo pude decir.

Porque nada podía
ser dicho aún.
Mis labios eran
como un lugar ingrato
que se siembra de sal.
Pensé: "Un monte,
un monte azul,
colinas de insondable verdor.
Hay nieve, risa y aves
en la boca de todos,
ciudades de inconfundible claridad.
Si regreso vestido de otros pasos
nadie lo podría prever."
Examiné mi corazón;
tenía un ritmo
solapado y circunstancial.
Allí la muerte,
cuanto amé con un amor

demasiado puro, oh sombra mía
de muerte que no podía morir.

El corazón,
el tiempo, la mentira
de todo, la ceniza
prematura de todo,
como un sutil tejido de lianas
rompía al cabo la verdad.

Así, entre el mar
y el inexplicable tañido de un tambor
en una ciudad desierta,
solo de pronto, solo
de acometida soledad,
vela sobre su pecho,
con una zarpa de hambre solitaria,
el que ha sido emplazado a vivir.

José Angel Valente.
Covarrubias, 12.
MADRID.



CIUDAD DE LA NIÑEZ

POR

LUZ POZO GARZA

CÁNTICO DEL EO

I

Voy a ganar tu orilla en el recuerdo,
oh río de la infancia. Voy contigo.
Al beber tu corriente rosas muerdo
por comulgarte en flor. Desde el ombligo
del mundo donde vives jardinero
mi memoria vigila tu jilguero.

A dormir a tu lado voy. Asoma
alegremente un niño por el agua
nadando en tu pereza de paloma.
Voy con deseo de ave y de piragua
a beber mi niñez. En dulce apoyo
seré a tu lado pequeñito arroyo.

Seré a tu lado arroyo y afluente
en tránsito de sangre. Te traslado
recién nacidas formas de corriente.
Me vuelvo niña alegre en tu costado,
se vuelve alegre y líquida mi infancia
vertiendo mi distancia en tu distancia.

¡Mi río de nostalgia y de Galicia
repartido en regiones por el viento,
quieto en mi corazón, fresca noticia
que levanta retamas! Ahora siento
cómo desembocando en tu mensaje
soy hierba de tu hierba y tu paisaje.

En tu reino los hombres traen el gozo
calladamente. Surgen prados, peces,

muchachos turbadores. Hay un mozo
con una gaita. Alondras amaneces,
voces alegradoras. Por la tierra
canta mi corazón y se destierra.

¡Qué pureza me crece en tu ladera!,
todos los árboles se han arrodillado
para rozar tu gracia, la primera
que Dios hizo en el mundo. Vuela el prado
y en el trigo caliente te derramas.
Quiero arrojarte un ramo de retamas,

quiero arrojarte un ramo de retamas
como si fuese un corazón abierto.
Quiero arrojarte un ramo de retamas
para tenerte en vilo, bien despierto,
atento a mi presencia. Soy, contigo,
un doloroso afán de amor y trigo.

Voy rebuscando los caminos todos,
aquí una zarza, allá una golondrina,
peces felices, protegidos codos
en claridad de pájaros y encina.
Pongo mis manos en tu lluvia leve.
Yo soy como el momento de la nieve.

Yo soy como el instante de la luna
cayéndote en la noche. Como el viento
en el pequeño bulto de la duna.
Yo soy en ti la gracia del momento.
La caracola que recoge alisios
para hacer con el aire compromisos.

Yo soy aquella niña. Si ha crecido
mi sorpresa de selva, mi infortunio,
el río de mi sangre dolorido,
ha sido por la ausencia. El plenilunio
de los guijarros dulces de tu lecho
señala mi alegría por el pecho.

II

El aire es como un puente para pasarte en vuelo.
La tierra se estremece con tu líquida espada.
He llegado a tu sombra como un árbol nocturno,
la forma de mi espera en tu forma esperada.

He llegado a vivirte como pájaro en pena,
atento a tu caricia que detiene la lluvia
cuando el tiempo es la nada y el viento es como un río
que fuese por el aire. Pereza fluvial, gubia
que va cortando el tiempo hasta dejarlo breve.
Navego por tus islas de amor. La tarde llueve.

CIUDAD DE LA NIÑEZ

Todo era vuelo. Yo era niña.
La ciudad antigua con sus calles
aparecía nuevecita,
desnuda, alegre, bajo el aire.

Yo estaba lejos, yo vivía
allá en el medio de los árboles.
La carretera semejaba
un gran camino inexplorable.

Qué dulce mundo tan pequeño.
Prados, colmenas, flores, árboles.
Las cuatro esquinas de la casa
sin serios puntos cardinales.

Isla inocente, con arroyos
recién llegados, inefables.
Con dos momentos que no importan:
dulce mañana, dulce tarde.

Poner la blanca camisita,
ir a jugar, coger el aire,
y cuando llueve por los niños
mirar detrás de los cristales.

Y cada día todo nuevo,
ir descubriendo maizales.
Contar, contar manzanas, hojas,
mirlos, murmullos y vocales.

PETER PAN

Éramos niños. Yo quisiera
ver la primera primavera,
y respirar su aroma claro,
su aire purísimo, tan raro.
Éramos niños. De memoria
quiero que vuelva a mí la historia
del primer aire respirado.
Tengo tristeza de mi estado
si por debajo de mi ropa
siento una calidez de estopa,
con una especie de embriaguez
de alegre brisa de niñez.
Yo no he crecido, no he crecido,
vivo en un juego que no olvido.
Soy un oscuro personaje
de infantilísimo engranaje.
Éramos niños. En la torre
se quedó un mundo que no corre,
iré subiendo la escalera
hasta tocar mi primavera,
la torrecilla de mi infancia
casi obstinada en su fragancia,
donde la alondra más pequeña
vive cautiva de la peña.
Éramos niños en la torre.
El mundo, abajo, ya no corre.

MI HERMANO

Nadie sabía de la muerte.
Tampoco, nadie, de la guerra.
Mi hermano, alegre, construía
una escopeta de madera.

Para volver a aquellos días
hay que romper la Historia entera,
poner el cuarto de juguetes
junto a la mágica escalera.
No crecer nunca, no asomarse;
descolgar todas las banderas.

LA ANUNCIACIÓN HECHA A GALICIA

El ángel te anunció que nacería
de tu vientre la tórtola más pura.
Era como un linaje de premura
que el ángel te legó, nueva María.

De rodillas quedaste; ¡qué alegría
de tu regazo en parto, sin cintura!
Un manzano ocultaba tu estatura
y en tu ser primerizo te llovía.

Te llovía o llorabas dulcemente;
Te brotó como un mirlo de repente;
Te nacieron arroyos, casi niños.

Alguien miró la tórtola en la fuente;
Te quedabas transida de cariños;
El ángel se mojaba en la corriente.

LA DURA EMIGRACIÓN COMO LA GUERRA

Escuchando la música de un carro
me siento victoriosa, pero triste
con tristeza de pájaro en el barro,

y me siento vencida porque abriste,
Galicia, tus palomas a los mares,
Galicia de los pájaros en ristre.

Porque dejaste huir los manzanares,
igual que una bandada de azucenas
y al labrador mancebo, de tus lares.

Y ya todo es Galicia en las arenas,
todo lluvia pequeña y dolorida,
todo memoria y tiempo sin almenas.

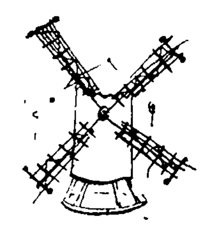
Y ya todo es memoria que no olvida,
recuerdo de la espiga de centeno,
añoranza de tierra removida.

Te prolongas, Galicia, en aire ajeno.
La rosa de los vientos hecha raza
agiganta la lluvia de tu seno;

mas, detrás de tu lluvia de coraza,
la dura emigración, como la guerra,
a un tiempo son emblema y amenaza.

De rodillas quedaste, dulce tierra,
transida de abandono y aguacero,
quedaste igual que el ave que se encierra
mientras el aire gris se hace destierro.

Luz Pozo Garza.



UNA INTERPRETACION HISTORICA DE NUESTRO TIEMPO

POR

ANGEL ALVAREZ DE MIRANDA

Conociendo la obra que Luis Díez del Corral viene produciendo desde hace casi tres lustros, se acoge este reciente libro con una certidumbre previa: la de que un libro suyo que osa titularse así, como una interpretación histórica de nuestro tiempo (1), ha de abordar a lo largo de sus páginas, sin escamoteo ni facilonería, las cuestiones más arduas y delicadas que vienen dando pábulo a tanta reflexión contemporánea. Y luego, a libro leído, desde la altura de nivel alcanzada en sus páginas, se tiene esta otra evidencia: la de que la ya numerosa serie de los otros trabajos sobre temas históricos, políticos, filosóficos y artísticos, dados a luz por el autor de *El liberalismo doctrinario*, conspiraban en cierto modo a enfrentar a Díez del Corral con el acuciante y peligroso tema de Europa, de su peripecia espiritual y cultural, de su situación actual y de su singular destino histórico.

Y es menester poner de manifiesto que el apretado haz de meditaciones que componen este libro no se limita a querer esclarecer lo que ha pasado en Europa, sino que pone cerco a otro problema de diámetro más ancho, a saber, el de lo que ha pasado *con* Europa a lo largo de la Historia Universal, sobre todo en la Edad Contemporánea; esto es, la serie de acciones y reacciones de lo europeo en el resto del mundo. De ahí la universalidad del punto de vista meditativo elegido por el autor, lo cual confiere ya al libro una radical originalidad sobre tantos ensayos acerca de Europa y de la civilización europea, confeccionados con un criterio endogámico, de europeo que escribe sólo desde lo europeo y para el europeo.

Lo que ha pasado con Europa—viene a decir Díez del Corral—es grave y ejemplar, es insólito y decisivo precisamente y, ante todo, por haberlo sido no sólo para Europa, sino para el mundo, y especialmente para todos los pueblos extraeuropeos, que, una vez asimiladas ideas técnicas y modos de vida originarios de Europa, carecen de una justa conciencia acerca de la trascendencia que incluso para su propia economía ostentan tales asimilaciones, y creen posible para ellos mismos una actitud frente a Europa de espectadores indiferentes o de gaudentes herederos.

Y ¿qué es, en definitiva, lo que ha pasado con Europa? Este

(1) Luis Díez del Corral: *El rapto de Europa*. Edit. *Revista de Occidente*, Madrid, 1954.

es el eje conceptual de las diez meditaciones que componen el libro. Un prestigioso mito, el de la doncella raptada—que el autor ha elegido como título de su obra—, compendia agudamente, a modo de lema, las reflexiones y análisis del libro, y responde emblemáticamente a aquella densa interrogación, de por sí inagotable en su multiforme contenido histórico. Había que concretar y esencializar, y el autor ha sabido hallar un lucido y justo emblema que da consistencia plástica a sus cavilaciones, según un procedimiento que recordaría los de nuestros tratadistas barrocos si no evocase ante todo la vieja y sutil actitud platónica frente al conocer: aquella actitud que añade las virtualidades figurativas del *mythologein* a las lógicas del *diaskopein.*

Así es como Díez del Corral actualiza simbólicamente el mito de la doncella raptada. Su heredera onomástica, la Europa histórica, ha sido también objeto, pero ante todo ha sido sujeto de un análogo rapto; no sólo ha sido raptada en el sentido de que su propia sustancia experimenta hoy una serie de traslaciones a todos los ámbitos extraeuropeos, sino que ella misma se ha entregado al rapto, e incluso ha caído en él como se cae en un trance de enajenación. La noción de "rapto", pues, es válida aquí en un doble sentido: como alienación, incluso mental, del sujeto histórico enajenado, y como expropiación del mismo por parte de los otros. "En otras palabras—puntualiza el autor—, Europa se "arrebata" al mismo tiempo que es "arrebatada"; se "enajena" a sí misma hasta llegar a extremos de patológica enajenación." No son fenómenos heterogéneos; se encuentran todos ellos en estrecha conexión, y el empleo de un mito como eje central del libro nos permite considerarlos conjuntamente con una amplitud y matización de puntos de vista que no se alcanzaría si nos limitásemos a aplicar rígidas y abstractas categorías conceptuales.

A la luz de esta hermenéutica original, pero ante todo elástica y sutil, el autor convence bien pronto de cómo es inadecuado y simplista el principio de *decadencia* como explicación unívoca e integral de la realidad europea contemporánea. Mas aún, la génesis de la idea misma de decadencia la vemos emerger, a través de la crítica del autor, como un caso más de esa subjetiva predisposición al rapto, típica de la mente europea, y, como un último resultado de ese otro proceso, también característico del Occidente, que es la secularización; en este caso la secularización del pensamiento acerca de lo cíclico en la Historia.

Ya con esto queda insinuada la actitud crítica y polémica de Díez del Corral frente a las teorizaciones que han falseado con

moldes conceptuales preestablecidos y rígidos la flúida, cambiante prolija fisonomía de las culturas, especialmente la europea. Se tiene la sensación de que si alguna virtud preeminente ha presidido las reflexiones del autor de este libro, esa virtud ha sido la del centuplicado mirar de Argos: un mirar indefectiblemente vigilante, atento al haz y al envés de los fenómenos, cauto frente a toda tentación de esquematismo apriorista—como los que él mismo delata en Spengler y en Toynbee—, precavido ante el sinuoso caminar de las líneas de fuerza que operan en la cultura; dócil, en fin, a la objetiva fluencia de los hechos y escrupulosamente dispuesto a cercenar todo crecimiento desmesurado—incluso el que pudiera brotar de su propio emblema del rapto—que atentase contra el fin primordial de su tarea: comprender con una mirada apasionadamente fría lo que está aconteciendo hoy mismo en el mundo.

Con lo dicho, no hacemos sino sugerir la actitud interpretativa, más bien que las interpretaciones en sí mismas, que sirven de basamento al libro. Sobre estas últimas habría que decir, puestos a reflejar el contenido de los diversos capítulos, que su vigor suasorio brota de aquella serena perspicacia a que antes aludíamos. Lo que el autor patentiza, por ejemplo, en el capítulo titulado "La enajenación del arte", su valoración de la pintura europea como un arte de la realidad y, en fin, su interpretación del magno fenómeno moderno del cine como la vulgarización mecánica de un arte de la realidad, contituye una síntesis veraz y luminosa del íntimo sentido y del destino del arte occidental, y el lector avisado percibe hasta qué punto Díez del Corral ha realizado su "descenso al antro" de los procesos históricos artísticos más subterráneos pertrechado de un saber y de un discernir excepcionales. Y luego, de retorno a la superficie de nuestra propia época, mostrará qué viscerales implicaciones espirituales arrastraba consigo el objeto raptado. Oigámosle este párrafo: "Cuando un chino o un indio ve una película, no sabe que tal espectáculo, a que pronto se acostumbrará, considerándolo como algo natural y mostrenco, peculiar de todos los humanos—como la política revolucionaria y el automóvil—, ha sido una invención singularísima, muy difícil de conseguir, que el Occidente ha ofrecido gratis al globo. El pobre *coolie* que, en un rincón oscuro de una sala de proyecciones, asiste ahora a una película, está paseando su mirada sin saberlo y, desde luego, sin agradecerlo, por una espaciosidad que con unción religiosa fué inventada en Cluny y en Espira, pone una atención prensil sobre las cosas que fué montada por Van Eyck y Durero, y siente en su alma unas vibraciones ante el drama representado en que resuena el eco de los

vigorosos latidos humanos de Shakespeare y de Lope, de Goethe y y de Balzac."

No faltará quien ponga de relieve, comentando este libro, lo referente al análisis que en él se hace del proceso histórico-político, que va desde los orígenes del fenómeno "nación" hasta el actualísimo de "supernación", así como la presente situación de Europa tendida en medio de dos supernaciones, de las cuales una, Norteamérica, no es, en definitiva, sino "la segunda navegación de lo europeo". El lector, atento a las cuestiones sociológicas, por su parte, habrá de sacar partido a capítulos como el quinto, donde se analiza la estructura campesina de Europa, y no habrá un solo lector español que no sienta especialmente imantado su interés por capítulos como el tercero ("Europa desde España"), que ofrece una perspectiva convincente acerca del destino radical y hasta precursoramente europeo de nuestro país, deducido limpiamente de la abundante peripecia de sus "raptos" históricos.

Pero al autor de esta glosa le llama particularmente la atención el signo y la valoración que Díez del Corral confiere al típico y constante fenómeno europeo de la secularización como fermento de audaces y trascendentales logros culturales. Creo plenamente con el autor del libro que en lo conceptual hay que reaccionar contra la carga peyorativa que la noción de secularización suele llevar consigo, como si se tratase de un principio dinámico necesariamente funesto a efectos espirituales o de un proceso simplemente degenerativo de las virtualidades religiosas. Por el contrario, en toda vida histórico-religiosa potente y rica. la secularización no es sino uno de los dos movimientos correlativos—como la ósmosis y endósmosis en Física—, a través de los cuales la energía espiritual de una cultura delata su tensión y su potencial. A la secularización responde y, por así decir, compensa un movimiento de signo inverso y no menos pôtente en los organismos históricos dotados de efectivo ímpetu religioso, a saber, la sacralización como fuerza que asume entidades de por sí instaladas en la zona profana y las transfigura religiosamente. (Incluso en la zona de lo individual, el santo, por ejemplo—de quien nadie negará que sea un tipo clásico de la humanidad europea—, no es en definitiva sino un individuo empeñado en la titánica tarea de sustraer a su persona y a su circunstancia el coeficiente de profanidad, y que opera en la sociedad como una infatigable célula omnisacralizante, como una bomba aspirante que succiona la profanidad de la vida ambiente haciéndole destilar linfas de religiosidad simple y pura. Piénsese en San Francisco de

Asís, en el cual toda la naturaleza circundante—animales, sol, agua—es elevada a la esfera de lo numinoso.)

Cuando se habla, por tanto, de la secularización como de una línea de fuerza característicamente europea, se alude a fenómenos que, por una parte, merecen juicios de valor no necesariamente negativos, y que además constituyen en todo caso una de las más preciosas singularidades de la vida histórica occidental desde la etapa griega hasta la nuestra. Ese proceso secularizador es el que falta, precisamente, en las culturas orientales, inervadas por religiones estáticas y como empantanadas, reacias al flujo y reflujo, tanto de la secularización como de la sacralización compensatoria. Que genéticamente la idea europea de progreso sea—como muestra Díez del Corral—una secularización de la idea de Providencia y del sentido de la esperanza cristiana, no obsta a que sea también, resultativamente, una creación positiva y de primer orden surgida a expensas del espíritu y hasta de la sangre europeos. Lo que el europeo ha llegado a secularizar lo ha secularizado *de* su propia religiosidad, pero lo ha secularizado también *para* provecho de otros pueblos cuyas religiones han sido incapaces de dar otro tanto de sí. Ello muestra hasta qué punto son hondos los estratos en los que resultan perfectamente válidas la imagen y la noción del "rapto" de Europa.

De todo lo apuntado se puede deducir lo mucho que este libro posee de clarificador y sugerente. Si se reconoce que el tema sobre que versa era un tema bastante empecatado por culpa del ensayismo culturalista, habrá que convenir en que *El rapto de Europa* es un ejemplo de rigor y de concentración, sin una sola afirmación gratuita, sin una página digresiva o amputable. Es el caso de felicitarse de que haya sido un estudioso español el autor de esta penetrante interpretación histórica de nuestro tiempo; y puestos a desear que la voz de nuestros pensadores se oiga más allá de las propias fronteras, hay que reconocer que la del autor de un libro como éste, de interés tan actual y tan universal, figura por derecho propio entre las más merecedoras de exportación.

Angel Alvarez de Miranda.
Galileo, 108.
MADRID.

UN GRAN POETA DESAPARECIDO: JORGE DE LIMA

POR

PILAR VAZQUEZ CUESTA

La noticia de la muerte de Jorge de Lima no ha podido dejar de conmover a todos los conocedores de la actual lírica brasileña, por ligero y superficial que hubiese sido su contacto con la poesía de este país. Porque Jorge de Lima—médico, pintor, escultor, ensayista y autor de once libros de versos—es fuera de su patria nada menos (aunque por desgracia para mucha gente también nada más) que el autor de *Essa Negra Fulô!*, la composición más difundida de toda la moderna lírica del Brasil.

Traducido a un gran número de lenguas (sólo en español existen de él, por lo menos, cinco versiones), popularizado en discos, recreado plásticamente por dibujantes de la categoría de Lasar Segall y musicalmente por compositores como Lourenço Fernandes, este poema de Jorge de Lima se ha convertido para el mundo en símbolo acabado de lo que tiene de más auténtico y original la poesía brasileña del siglo XX. Pero—aunque parezca paradójico—su desmesurada fama ha venido, en último término, a redundar en perjuicio del autor, relegando el resto de su obra a un segundo plano, del que es un deber de estricta justicia hacerla salir. Pues si por su gracia, ingenuidad y deliciosa picardía, *Essa Negra Fulô!* constituye un verdadero acierto poético, no es, ni mucho menos, un acierto casual. Responde plenamente a una de las "maneras" o constantes de estilo en que, a través de toda su larga y fecunda vida literaria, ha logrado más brillantes éxitos el poeta de Alagoas: la del Modernismo folklórico nordestino.

* * *

El Modernismo es el movimiento estético de mayor trascendencia no sólo artística, sino también social que ha conocido hasta ahora el Brasil. Nacido al calor de los "ismos" de la primera posguerra de este siglo (no tiene la más ligera relación con la corriente literaria española e hispanoamericana del mismo nombre), tomó en la América de habla portuguesa un carácter profunda-

mente nacionalista al defender, sobre las ruinas de todos los museos, cuya destrucción propugnaba el Futurismo, el enlace con las tradiciones extraeuropeas del país, tanto de origen amerindio como africano.

Vencía así la sensibilidad brasileña un viejo complejo de inferioridad, muy extendido hasta entonces por el Nuevo Mundo: el colonial. Naciones políticamente libres se consideraban aún intelectualmente dependientes de Europa, y creían que les era necesario importar del otro lado del Atlántico todo su alimento espiritual. Con miedo de encarar la propia realidad étnica, los pueblos americanos ocultaban celosamente a los ojos de los demás, terminando por olvidarlos ellos mismos, todos los problemas provenientes del cruce de razas; ese cruce de razas que, con el correspondiente cruce de culturas, ha contribuído en tan alto grado a la formación de su nueva y arrolladora personalidad.

Por eso—movimiento alborotadamente demoledor, "anti" por excelencia: anticlásico, antirromántico, antiparnasiano, antisimbolista—, el Modernismo tuvo una gran virtud, que le daría trascendencia histórica y significación ultraliteraria: enseñó al Brasil a conocerse a sí mismo. Hasta entonces habían poblado las páginas de los mejores escritores brasileños nobles indios, imitados de Chateaubriand; princesas tupis, valientes como amazonas y esbeltas como palmeras; bondadosos *sertanejos*, heroicos y resignados. Y cuando aparecía el negro, como en los poemas de Castro Alves, el lírico antiesclavista del Romanticismo, era sólo una bella criatura de cabellos graciosamente ensortijados, que gemía bajo el tremendo peso de su destino trágico. En cambio, a partir del Modernismo, la antigua tierra de Santa Cruz empieza a comprender que su grandeza futura sólo puede basarse en el honrado reconocimiento de los propios defectos y las propias virtudes. Como la generación española del 98, los modernistas brasileños se dedican a estudiar amorosamente el alma y el cuerpo de su vasto país. La cocina tradicional, la cerámica, los dulces y los muebles populares, los romances cantados de aldea en aldea por los modernos juglares del *sertao,* la música, las leyendas y supersticiones; todo el variado y riquísimo folklore nacional es colocado por ellos en un primer plano de importancia. No es una tradición única—la europea y blanca—, sino un conglomerado de tradiciones y valores procedentes de los más diversos orígenes (asiáticos y africanos, judíos, ibéricos y americanos), pero perfectamente adaptados a las especiales condiciones de vida de una sociedad instalada en pleno trópico, lo que el Brasil debía aprovechar de la herencia colonial en su

ardiente deseo de crear un arte y una manera de vivir auténticos y nuevos.

Uno de los líderes más importantes del modernismo, el paulista Mario de Andrade, se quejaría después de que éste no hubiese llegado tan lejos como debiera en el desarrollo de sus consecuencias sociales. Considerando también como integrante del movimiento que se dió a conocer al gran público en la Semana de Arte Moderno de Sao Paulo de 1922, la corriente nordestina que promovería en 1925 la celebración en Recife del primer Congreso brasileño de Regionalismo, la afirmación es totalmente injusta. Los asistentes a dicho Congreso—hombres de distintas edades, temperamentos y profesiones, que iban a influir luego decisivamente en los destinos de su país—defendían un programa no sólo artístico, sino también político: la variedad dentro de la unidad, el cariño a lo local como condición indispensable para cualquier trabajo honrado y serio, un acercamiento interregional en que todas las modalidades fuesen respetadas. Sólo así el Brasil lograría—según ellos—una armonía vital, su completa independencia.

El Nordeste—es decir, la región integrada oficialmente por los Estados de Marañón, Piauí, Ceará, Río Grande del Norte, Paraíba, Pernambuco y Alagoas y el territorio de Fernando Noroña, pero en donde sentimentalmente incluiremos también a Bahía—, con sus enormes playas bordeadas de cocoteros, sus interminables plantaciones de caña de azúcar, el fantasma de la sequía suspendido sobre sus campos como un castigo bíblico, la pereza voluptuosa de sus siestas, la hermosura de sus mujeres amulatadas, sus vaqueros, sus bandidos y sus milagrosos santones, es una de las comarcas más pintorescas del Brasil. Pero, además, el Nordeste—a quien alguien denominó acertadamente la Andalucía brasileña, como a Sao Paulo la Cataluña brasileña—, tierra antigua y tradicional, latifundista y de grandes diferencias sociales, ha sido en todos los tiempos uno de los principales viveros de poetas, oradores, sociólogos y novelistas de la nación. No es de extrañar, por tanto, que en un momento de tan intensa agitación literaria como el modernista, el grupo de escritores nordestinos desempeñara un papel de importancia y que fuese su región una de las preferidas como tema de aquellas obras que intentaban desvelar étnica y socialmente la realidad patria.

Es más, dentro del ámbito de la novela (género que adopta hoy en el Brasil un carácter eminentemente regionalista, que se vuelve hacia la Naturaleza, esa Naturaleza aún en América dominadora y casi determinadora del hombre) podemos decir que el Nordeste, después de su descubrimiento por Euclides de Cunha, constituye

el protagonista de más de un 75 por 100 de las obras de verdadero valor artístico y sentido nacional. Claro que hay que hacer notar que el Estado Mayor de la actual novelística brasileña está integrado casi en su totalidad por nordestinos: Lins do Rego, Jorge Amado, Graciliano Ramos, Rachel de Queiroz, José Américo de Almeida... No sucede lo mismo, sin embargo, en el terreno lírico, donde (debiendo ser considerado el pernambucano Manuel Bandeira—avecindado desde muy joven en Río de Janeiro—por sus versos más carioca que de Recife) esta comarca constituye modernamente patrimonio casi exclusivo de un solo poeta: Jorge de Lima.

* * *

Jorge de Lima nació en Uniao, pequeña ciudad del interior de Alagoas, en abril de 1893, y su infancia transcurre en un ambiente de catolicismo popular y leyendas negras que explicará muy bien algunos de los aspectos más característicos de su poesía. La casa de su padre, único *sobrado* de estilo colonial de la población, abría sus balcones sobre la plaza, donde estaba situada la Iglesia Mayor, puesta—caso raro y hasta tal vez único en el Brasil—bajo la advocación de Santa María Magdalena. Muy cerca de allí, en la sierra de la Barriga, había existido en otros tiempos una república negra. El niño Jorge de Lima crecería, sin duda, oyendo contar historias de Zumbí, de aquellos esclavos fugitivos que, por vez primera en América del Sur, se habían reunido para constituirse en Gobierno autónomo. Vería también seguramente desfilar por las calles del lugar procesiones deliciosamente barrocas y, al mismo tiempo que en la escuela aprendía a leer, comenzaría a dar muestras de sus aptitudes artísticas con dibujos a lápiz de tipos de la localidad y pequeñas esculturas modeladas en barro. Después es su Bachillerato en la capital del Estado, con la experiencia del primer viaje por la línea férrea del Great Western—"mi primera profesora de paisaje", la llamaría él luego—, y más tarde el traslado a Bahía para comenzar allí la carrera de Medicina. A continuación, tesis, cátedras, premios, libros, viajes, política, arte y abnegado ejercicio de la profesión. Por último, la dolorosa sorpresa de su enfermedad y de su muerte.

Extraordinariamente precoz en cada una de las facetas de su múltiple actividad, Jorge de Lima comenzó a escribir versos a los diez años. Con la publicación en 1914 de sus *XIV Alexandrinos* (catorce perfectos y limadísimos sonetos en el estilo parnasiano, tan en boga en su patria por aquel tiempo), logra ya imponerse a la

curiosidad de su país. Nadie, sin embargo, podía sospechar aún que el autor de aquellas *buriladas* composiciones fuese a ser algún día uno de los más geniales y revolucionarios renovadores de la lírica brasileña.

Sólo tres años más tarde, en 1927, aparece un nuevo libro suyo: *Poemas.* Como el *menino impossível* (niño terrible) de uno de los más famosos, Jorge de Lima rompía en él los preciosos juguetes europeos que le habían regalado sus abuelos (el osito de Nuremberg, las muñecas de París, el soldadito de plomo ruso) para jugar con piedrecitas del río, panochas de maíz, tacos de madera... Y las panochas mugían como bueyes de verdad, las piedrecillas blancas eran ovejas y corderitos blancos y los tacos de madera, no ya disciplinadamente uniformados soldaditos de plomo, sino bandoleros nordestinos con zahones y sombreros de cuero. Nada de rimas ricas, metros rigurosos, escogido vocabulario, llaves de oro: lenguaje familiar e incluso popular—el lenguaje de los niños, de los negros, de la gente humilde de su tierra—, irregularidad métrica, carencia de rimas. Y todo ello no por mero capricho literario o en un afán juvenil de *épater le bon bourgeois,* sino como manera de ofrecernos más pura y próxima a su origen una experiencia personal hondamente vivida: la del paisaje y los hombres entre los que se desarrolló su infancia.

Algunas de las composiciones de esta obra tienen marcado carácter épico. Su ritmo es acentuadamente whitmaniano, aunque nuestro poeta, consciente del abismo que le separa del gran bardo estadounidense, haga en *A Minha América* ("Mi América") una especie de Declaración de Independencia poética de la América ibera. Pintor lo mismo con la pluma que con los pinceles, el vate de Alagoas nos ha dejado en el magnífico mural que forman en conjunto sus *Poemas* el retrato, no por simbólico menos fiel, de la fabulosa vida del Nordeste. Tipos como *Lampeao,* el bandido; *Padre Cícero,* el milagrero, o *Pai Joao*—el buen negro, seco ya como rama desgajada, que cavó el suelo toda su vida e hizo brotar de él café, caña de azúcar y algodón; sirvió de caballo a los niños de su amo y les contó historias tan bellas que, a veces, al recordarlas, sienten ahora ganas de llorar—, y fenómenos como la sequía de las tierras y de las voluntades; la brujería africana y el sincretismo religioso de los negros, que mezclan catolicismo ortodoxo con restos de fetichismo africano en una especie de fuerte narcótico indispensable para quien arrastra la miserable existencia del esclavo, pueblan también las páginas de novelistas y de sociólogos, pero no logran sino con este libro de Jorge de Lima su definitiva expresión

poética. Y es que, en el amplio uso del folklore como fuente de inspiración que hace el autor de este volumen, no existe el menor asomo de frivolidad. Su postura de blanco e individuo perteneciente a una clase privilegiada, frente a la enorme masa de negros y mestizos que bulle en los últimos puestos de la sociedad de su patria chica, y también de su gran patria, no es la de un fácil explotador de lo pintoresco, sino la de un auténtico cristiano que, indignadamente, se rebela contra los últimos prejuicios de casta y de color.

En la misma línea regional, folklórica, aparentemente limitada de *Poemas* (libro que, sin lograr un éxito de público, despertó el interés de la joven minoría innovadora de la región que era cuna del poeta), podemos situar otras tres obras suyas: *Novos Poemas, Poemas escolhidos* (1932) y *Poemas Negros* (1947).

A los *Novos Poemas* (1929) pertenecen algunas de sus composiciones más famosas, como *Inverno, Essa Negra Fulô* y la *Madorna* (modorra) *de Iayá*, en donde predomina una sensualidad ingenua, inocente, que no se aviene mal con la devolución sentimental de *Louvado* (Alabado) y *Mês de Maio*, por ejemplo. La musicalidad de estas poesías es muy grande y está determinada casi siempre por el ritmo o un estribillo. Dan muchas veces la impresión de aires populares, temas tradicionales estilizados y recreados por una sensibilidad del siglo XX.

Poemas escolhidos (Poemas escogidos) es, en realidad, una antología de los dos libros anteriores, pero con una parte nueva. Constituye, considerada en su totalidad, la obra fundamental de la lírica brasileña de tipo folklórico y regionalista de los años que van del 1920 al 30. Dentro de la producción de nuestro autor, tiene ya el interés de apuntar hacia determinados derroteros, que más tarde iban a ser seguidos por él con extraordinario entusiasmo: ampliación del horizonte temático con poemas de marcado carácter social, como *Mulher proletária* (Mujer proletaria) y *O filho pródigo* (El hijo pródigo); abierto clima lírico otras veces—*Poema à Irma* (Poema a la hermana) o *Poema à Bem Amada*—, catolicismo más profundo y austero que el de las primeras obras en *O Cristo do Corcovado*.

El volumen *Poemas Negros* tiene también carácter de antología. Publicado en 1947, cuando el lírico alagoano desbrozaba ya nuevos caminos creadores, reúne con otras inéditas las composiciones más bellas de los tres libros últimamente citados, inspiradas en la figura del negro, un negro que él acepta en toda su verdad física y psicológica, y no sólo el esclavo, casualmente africano, del cantor

del *Navío Negreiro.* Abundan en la parte nueva de esta obra los temas de naturaleza folklórica—descripciones de danzas y motivos mágico-religiosos principalmente—, plasmados con una exactitud casi de etnólogo, y el valor onomatopéyico del vocabulario cultural afro-brasileño es aprovechado, como en el caso de los poetas hispanoamericanos, para crear una especie de ritmo primitivo, insistente, que termina de dar el clima del poema. No quiere esto decir, sin embargo, que falte en ella la nota social a veces, como en *Olá ¡Negro!,* casi revolucionaria. "América es tan tuya como mía, hermano negro—dice Jorge de Lima—, extendiendo al terreno de la justicia inmediata el cristiano reconocimiento de la igualdad de las criaturas delante del Creador."

La aparición en 1935 (sólo tres años después de *Poemas escolhidos*) de *Tempo e Eternidade,* libro escrito en colaboración con Murilo Mendes, que llevaba como lema la frase: "Restauremos la poesía en Cristo", causó una gran sorpresa en los círculos literarios brasileños. El lírico regionalista amanecía un buen día transformado en algo tan universal como cultivador de la poesía cristiana. Sin embargo, vista ya hoy con una cierta perspectiva, la evolución es bien explicable. De un catolicismo provinciano, popular, Jorge de Lima había pasado a un catolicismo americano y social para llegar, por fin, a un catolicismo metafísico. Pero hombre de un mundo sordo a las enseñanzas de Jesucristo, no podía por menos de denunciar la injusticia dondequiera que se encontrase, y por ello esta obra de transición enlaza de un modo tan perfecto con las anteriores, que uno de sus poemas más significativos, *A noite desabou sobre o cais* (Ha caído la noche sobre el muelle), figuraría más tarde, al efectuarse en 1947 la edición de *Poemas Negros,* sin que desentonara lo más mínimo, junto a las composiciones de tipo folklórico de la etapa nordestina.

El ritmo de *Tempo e Eternidade* es, en general, más tranquilo, más lento, que el usado hasta entonces por el poeta; pero esto no nos autoriza a decir que la forma externa haya cambiado en él de una manera fundamental. Sólo en las últimas poesías del volumen se percibe nítidamente la influencia bíblica que daría el tono estilístico del libro siguiente *A Túnica Inconsútil* (1938), escrito casi todo en versículos.

Agobiado por aquella atmósfera sobresaturada de reinvidicaciones sociales en que estaba sumergido, y sintiéndose impotente para satisfacerlas, Jorge de Lima termina por caer en el desaliento, llegando en algunos instantes a la desesperación. Su voz se hace nocturna y tenebrosa cuando, en un deseo de acabar no ya indivi-

dual, sino cósmico, imagina los postreros momentos de la Creación, los últimos estertores de un mundo que se precipita en las tinieblas, que se hunde irremediablemente en la inmensidad insondable del espacio. "Dentro de millares de años—nos dice—el sol se apagará y la noche vendrá mansamente y envolverá con amor el cuerpo de los niños y de las mujeres, las flores, los árboles, los orgullosos cisnes, seres todos ellos que deben morir en perfecta serenidad para que su extraña belleza no se macule ni se profane. Después la sombra invadirá el mar, los campos y las ciudades. Y la tierra reposará, por fin, olvidada del tiempo en que su arrugada corteza temblaba de vida y sobre ella soñaba sueños vanos una vana Humanidad."

Pero no es sólo un frío paisaje de espacios estelares, cruzados por el alucinado centellear de las estrellas, el que podemos hallar en *A Túnica Inconsútil*, libro impar, penetrante y arrebatador, que obtendría en 1940 el Premio de Poesía de la Academia Brasileña. Buscando consuelo a su pesar, el vate alagoano se refugia en un ambiente bíblico, en David, Salomón, en el clima primitivo y profético de un libro que para él no es histórico, sino vital. Viejos textos, antiguos símbolos, recobran nuevo sabor al contacto de su pluma. El poeta, misterioso ángel, antena sensible por donde vientos inmemoriales soplan eternas músicas, constituye un intermediario entre Dios y los hombres, y tan pronto se reviste de la pureza de un niño, de la sabiduría de un profeta para transmitirnos los mensajes del Creador, como se vuelve pecador y humilde, infinitamente miserable, porque habla por boca de las criaturas. Pues las incluye a todas. Está lleno de gritos y de resonancias y—desdoblado, múltiple—, cuando entra en la Casa del Señor, es como un Templo que entrara en otro Templo. Es así, por esta profusión de voces contenida en la voz del poeta, como se explica ya la diversidad de matices de su obra lírica, que en otro tiempo acogió el habla regional de negros y mestizos y hoy se eleva a las más altas cimas del lenguaje metafórico.

Anunciaçao e encontro de Mira-Celi (Anunciación y encuentro de Mira-Celi)—noveno libro de versos de nuestro autor por la fecha de su publicación, aunque octavo por la de composición, pues es anterior al *Livro de Sonetos*—apareció el mismo año (1950) en Buenos Aires, en versión castellana de Florindo Villa Alvarez, y en Río de Janeiro, formando parte de las que podríamos llamar sus poesías casi completas, volumen organizado por el crítico Otto María Carpeaux, que abarca desde composiciones nunca recogidas en libro de la adolescencia del escritor hasta las que eran sus últi-

mas producciones en el momento de efectuarse la edición. Compuesto durante el transcurso de la última guerra, resuenan en él sombríos ecos de destrucción y de muerte. Pero esto no quiere decir que *Anunciaçao e encontro de Mira-Celi* sea un poema de guerra, ni siquiera un poema pesimista y desalentador. Su *leit-motiv*, Mira-Celi, constituye la Musa mayor, la gran fuente de inspiración de Jorge de Lima. Intemporal y humanística, presentida, soñada, pero indescifrable, el poeta querría distribuirla por todos los hombres, regalarla aún a aquellos que están sucios de odio y de incomprensión, que han perseguido a Cristo y le han traicionado. Porque Mira-Celi es una dádiva del Señor. Dulce Musa somnámbula, posee bálsamos increíbles, maravillosos lenitivos para la pena y el miedo que es una lástima que se pierdan. Pero ella no se muestra sino a los limpios de corazón y a quienes tienen hambre y sed de justicia, pues Mira-Celi quiere decir Poesía.

Con su *Livro de Sonetos* (1949), Jorge de Lima parece por un momento retornar al comienzo de su carrera lírica, a la época en que, libre aún del perturbador virus modernista, esculpía impecables poemas parnasianos. Pero entre los sonetos de *XIV Alexandrinos* y los del *Livro de Sonetos*, la distancia que media es enorme. En primer lugar, no se trata ya de la clásica estrofa aconsonantada —aunque compuesta por versos de catorce sílabas en vez de endecasílabos—que en su primera obra había usado el poeta, sino de composiciones formadas por versos de diferente número de sílabas, una veces blancos y otras con rima consonante o asonante, sin otro parentesco con el soneto, en algunos casos, que el de constar de dos aparentes cuartetos y dos aparentes tercetos. En segundo lugar, no en vano había transcurrido ya, cuando se escribió este libro, la etapa más decisiva de la vida y la producción del artista. Síntesis, en cierto modo, que recoge y depura—estilizados y reducidos al breve marco de los catorce versos—los diversos caminos creadores seguidos hasta entonces por el autor, afloran a él los temas de la infancia y del Nordeste junto con los temas del Tiempo—este dramático tiempo nuestro de revoluciones—y con los temas de la Eternidad.

A propósito del *Livro de Sonetos*, algún crítico brasileño ha hablado de neo-simbolismo. El calificativo, con encerrar un gran atisbo de verdad, nos parece que puede ser aplicado con más exactitud a la siguiente obra del poeta: *As Ilhas* (Las islas), largo poema aparecido el 1 de enero de 1952 en la Colección "Hipocampo", de Niteroi, en una bellísima edición de 117 ejemplares, ilustrada por el propio Jorge de Lima. Libro brevísimo, equilibrado y uniforme,

As Ilhas forma un contraste extraordinario con la postrera muestra de la producción del lírico alagoano: *Invençao de Orfeu* (Invención de Orfeo), nutrido volumen de más de 400 páginas, caótico, pero lleno de fuerza, en el que se agrupan—gracias a una original y atrevidísima técnica de planos superpuestos—los más diversos temas y facturas: episodios bíblicos y de la vida contemporánea, poesías con metro y rima y otras en verso libre o blanco; sonetos, baladas, canciones, poemas épicos y líricos, esbozos de farsas y dramas, fragmentos surrealistas, etc.

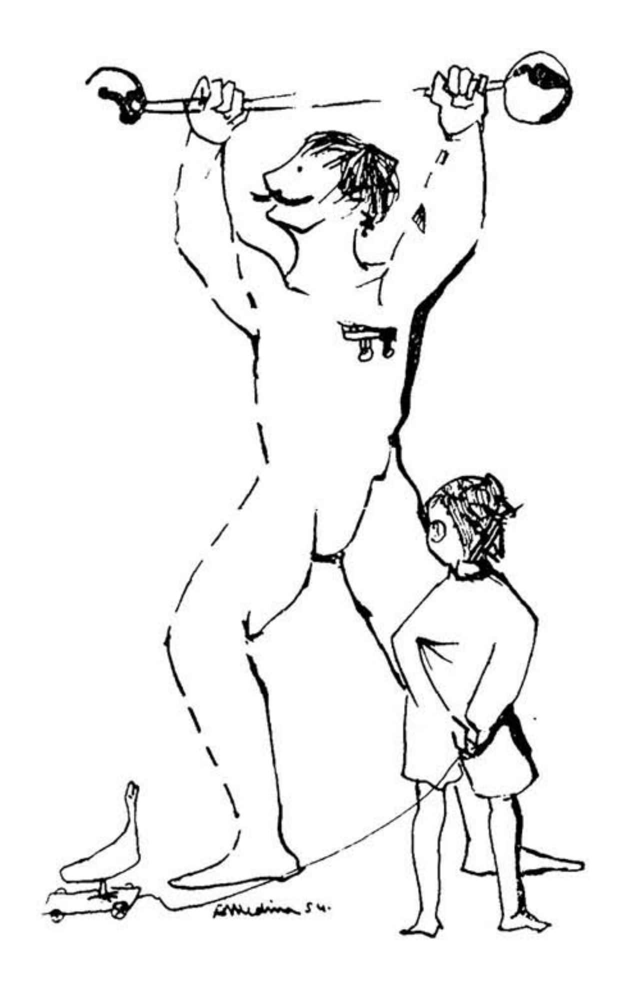
Con la *Invençao de Orfeu*, que no llevó el nombre de *Canto Geral* para no confundirse con el "Canto general de Neruda", ni el de *Cosmogonía* por modestia de su autor, pero que constituye una verdadera *Suma poética* de nuestro tiempo, una nueva forma de culteranismo, parece irrumpir en el ámbito literario del Brasil. Pero es precisamente esta atmósfera densa, y muchas veces hermética de la obra, barrocamente sobrecargada de antítesis y metáforas y en donde se presiente, dominándolo todo, la existencia del mito, la metamorfosis y el humor negro, lo que la convierte en una poderosa imagen del gran país sudamericano, patria de su inventor. El problema del espacio y del tiempo es afrontado aquí con valentía extraordinaria. Egiptos y Mesopotamias, Caldeas y Babilonias, Venecias y Lisboas se unen y separan arbitrariamente, dejando insospechadas áreas donde erigir nuevas configuraciones. Y los siglos se funden también. No es que el poeta traicione a sus contemporáneos. Tiene viva conciencia de estar situado dentro de una época y le es fiel. Pero, sin tratar de evadirse de ella, quiere trascenderla. Su ambicioso deseo le lleva a intentar penetrar simultáneamente ambos mundos: el físico y el espiritual. Pocas veces el drama actual del hombre—este drama de subversión de valores, de miseria y de sangre—ha sido vivido en lengua portuguesa con tanta intensidad. Está en juego la propia condición humana, nuestra subsistencia presente y futura; se efectúa en estos momentos una total revisión de las posibilidades que podemos enfrentar con la Naturaleza y lo desconocido, y el artista no debe dudar en sacrificar su pudor, y, desnudo de todas las galas que le proporciona una sensibilidad privilegiada, mostrarse en la plaza pública con toda su miseria, centro de convergencia e irradiación de los problemas que acosan a sus hermanos.

* * *

La muerte ha sorprendido a Jorge de Lima a una edad en que era lícito aún esperar de él la revelación de nuevos horizontes de belleza. No podemos decir, sin embargo, que el mensaje que todo creador—¿y por qué no todo hombre?—trae a la tierra haya quedado por ello sin transmitir. Apresuradamente, como si se temiera que fuese a faltarle el tiempo para expresarlo, lo empezó a formular cuando componía sus primeros libros, y desde entonces lo ha venido repitiendo sin interrupción, casi verso por verso. Mensaje antiguo, mensaje que la Humanidad conoce ya desde hace mucho tiempo, pero sobre el que, infelizmente, no es aún inútil insistir: el mensaje de la caridad y del amor al prójimo.

Pilar Vázquez Cuesta.
Narváez, 67.
MADRID.





BRUJULA DE ACTUALIDAD

UN NUEVO LIBRO DE JOSE LUIS ARANGUREN

Poco antes de expirar el año 1954 ha vista la luz una nueva obra de Aranguren, que lleva por título *El Protestantismo y la Moral.* Digamos desde ahora que el libro representa, en la biografía intelectual de su autor, una prolongación, y mejor aún, una profundización del gran tema filosófico-religioso que desde Balmes no ha tenido en España un cultivador tan insistente y tan atento como el autor de *Protestantismo y Catolicismo como formas de existencia;* esto es, el tema de la religiosidad reformista.

Ya el título de este segundo libro de Aranguren sugiere en qué dirección pretende prolongar y profundizar ahora el análisis tan agudamente realizado en su libro anterior, delimitando y concentrando su investigación al problema de las relaciones entre la fe y la moral protestantes. El torso de la obra—sus dos terceras partes—expone cómo las dos grandes confesiones protestantes, Luteranismo y Calvinismo, rompen la síntesis y el equilibrio católico entre lo teológico y lo moral, entre religión y ética y, más concretamente, entre las nociones de *religio* y *iustitia.* Pero estos dos conceptos, y sobre todo las dos actitudes montadas sobre ellos, a saber: religión como pura gracia sin cooperación moral y religión como mera moralidad, poseen en la historia del pensamiento, e incluso en la de las religiones positivas, una especie de prehistoria, a la que Aranguren desciende en la primera parte de su libro, estudiando la oscilación de ambas actitudes y poniendo de relieve, muy especialmente, los momentos ideológicos y los estadios religiosos en los que la noción de *iustitia* invade, y en cierto modo devora, el sentido de la religión. Y así, en esta primera parte del libro, se pasa revista a la inconcluyente doctrina expuesta en el *Eutifrón* acerca de lo piadoso como justo (*to díkaion hósion*), a la actitud romana de la *pietas* como *iustitia adversus deos,* engendradora de un eticismo religioso que revive en el Pelagianismo, y al legalismo religioso del judaísmo tardío, en el que la antigua Alianza aparece secuestrada por el eticismo de la Sinagoga y del rabinismo.

Pero incluso dentro de esta parte preliminar, lo que sobre todo persigue el autor es la diversa conjugación de binomio *iustitia-gratia* en la especulación teológica que va desde San Agustín hasta la Escolástica, especialmente la postura clásica y armonizadora de Santo Tomás (para la práctica de la religión, en tanto que mera religión no es menester la gracia, mas sí lo es para la religión en su plenario sentido de *religio* como *sanctitas*), así como también

a las corrientes del Occamismo, de tan decisiva influencia en Lutero por las reacciones radicales que provocaron en él.

Este estudio preliminar, conducido por Aranguren con una limpia linearidad atenida a lo esencial de la cuestión propuesta, desemboca muy naturalmente en la temática ético-religiosa planteada por el protestantismo, y hasta dan ganas de decir exasperativamente padecida por él. Con el análisis de la actitud de Lutero vemos a Aranguren adentrarse resueltamente *in medias res*. Quien conozca su anterior libro sobre el protestantismo verá aquí proyectado sobre un tema más concreto el haz de rayos que ya en aquella obra iluminaba lo referente a la angustia luterana, al germen existencial, más bien que teológico, del protestantismo, y al exasperado "talante" de su fundador. (Entre paréntesis: El pensamiento en lengua española tendrá siempre que agradecer a Aranguren la elevación de este jugoso vocablo castizo al plano filosófico, y esa feliz acuñación del concepto de talante como hábito emocional de carácter entitativo que condiciona el modo de enfrentarse cada hombre con la realidad. Una de las señales propias del verdadero filósofo y del pensador original es su necesidad, su capacidad y su éxito en lo referente a la forja de la propia herramienta verbal.) Lutero, que, en la oscilación del pensamiento teológico entre los dos polos de la *iustitia* y de la *gracia*, se aferra de modo excluyente a esta última y afirma extremosamente que todo es gracia—¡cuán definidor ese título que Aranguren le aplica de *Doctor hyperbolicus!*—; separó así la religión de la ética y cavó un foso entre la fe y la moral, destruyendo el valor religioso de la moral misma y anulando la utilidad ante Dios del intento de perfeccionamiento ético. Lo más profundamente convincente del análisis que este libro hace de la actitud luterana debeladora de la moral es lo concerniente al talante del reformador como hombre atenazado por el escrúpulo moral, que magnificó y extorsionó el sentido del pecado, viviendo él mismo aherrojado entre los grillos de una *superstitio* avasalladora. La raíz de la actitud de Lutero ante lo ético se evidencia así como una secuela de su espasmódica manera de ser *homo religiosus*.

Además de Lutero y el luteranismo, el autor trae al centro de su investigación el calvinismo como corriente ideológica, y, sobre todo, como actitud ético-religiosa, la más potente y caudalosa en el seno del protestantismo. En Calvino, inaugurador de un eticismo rigorista, que acabará por helar los más íntimos resortes de la religiosidad. ve Aranguren, ante todo, al precursor de un *ethos* nuevo que tiende a convertir el cristianismo en una suerte de perpetua

cuaresma, en una religión despojada del sentido de fiesta. Creo que en las páginas que dedica a este tema el autor ha calado muy hondo: prolongando sus reflexiones uno se percata de hasta qué punto la pérdida del sentido de fiesta, por ejemplo, conspiraba a convertir el fenómeno calvinista en una no-religión, ya que lo festivo es, en su más profundo sentido, un cauce de la comunión religiosa, no sólo de los miembros entre sí, sino de la comunión de cada cual con lo trascendente. Por eso no es un azar que el *ethos* calvinista haya operado toda esa suma de vertiginosas secularizaciones que Aranguren delata: eticismo unitariano, eticismo meramente deísta y, en fin, eticismo ateo. Etapas de un ciclo fatal e imperturbable, en el que el hiperestésico sentido de la *iustitia* del hombre acaba por anular a la *gratia*, y la moralidad del hombre elevada a instancia suprema terminará por hacer de Dios una entidad ociosa.

No es fácil resumir en dos o tres páginas como éstas las 260 de densa y codiciosa reflexión que el autor del libro ha tejido a lo largo de su investigación. Pero aun los más concretos puntos particulares tratados en ella, con el pertrechamiento erudito imprescindible en todo estudio histórico, están arquitecturados de tal modo, que las líneas de fuerza que rigen el libro no pierden claridad, sino que, por el contrario, la suministran a los pasajes secundarios. Y esas líneas de fuerza insisten principalmente en abordar el tema de la ética protestante como algo más que un capítulo de la Etica general, en tanto que doctrina sobre los actos humanos: el *plus* pretendido y logrado por Aranguren consiste en perseguir el *ethos* íntimo del protestantismo, en tanto que actitud religiosa de la que dimana precisamente una determinada organización del mundo moral. Si se hubiese limitado a lo primero, este libro mantendría intactos sus méritos como investigación ético-histórica. Pero lo segundo tampoco es solamente una generosa añadidura, sino más bien una exigencia previa que el autor se ha impuesto al acometer el tema en su más profunda dimensión y al desarrollarlo con esa específica sensibilidad intelectual para los fenómenos religiosos que constituye uno de los rasgos más característicos de la personalidad de Aranguren, cuyo libro, en fin, satisface cumplidamente y, al mismo tiempo, rebasa los intereses de una investigación meramente positiva sobre la moral del protestantismo.

ÁNGEL ÁLVAREZ DE MIRANDA

PREMIOS NOBEL DE LAS CIENCIAS

El premio Nobel de Química correspondiente al año 1954 ha sido concedido a Linus Carl PAULING, profesor del California Institute of Technology. Pauling nació en Portland, Oregón (Estados Unidos), en 1901. Antes de ser favorecido por el Nobel, había recibido varias distinciones internacionales por sus interesantes trabajos. Desde 1922 colabora, casi sin interrupción, en el citado Centro californiano, en donde es director de los Laboratorios Gates and Crellin.

Pauling ha realizado importantes investigaciones químicas. También se ha destacado por sus estudios sobre las proteínas, que aborda el punto de vista del cristalógrafo. En 1926 realizó indagaciones sobre las ligaduras que mantienen unidos a los átomos en la molécula. Posteriormente ha desarrollado la teoría de la mesomería, también llamada de la resonancia. El propósito de todos estos buceos en el mundo atómico es el de captar un conocimiento más preciso sobre la estructuración de los cuerpos materiales. Pauling ha consagrado su tiempo, asimismo, a investigaciones sobre los propergoles (sustancias para impulsar el movimiento de los cohetes, de esos cohetes con los que soñamos apartarnos de la zona de atracción de nuestro viejo planeta Tierra). Ha investigado también productos que puedan sustituir al suero humano, la química de la inmunidad y los contadores de oxígeno para los submarinos. El número de julio de 1954 de *Scientific American* publica un largo y documentado trabajo de Pauling, en colaboración con Corey y Hayward, el cual muestra el estilo de estos científicos a los que el premio Nobel otorga un certificado de mérito. Una vez más se ve que la ciencia moderna no es—ni puede ser—la obra de un investigador aislado. Es inevitable la colaboración, y, a veces, el trabajo en equipo.

Para dar una idea del frondoso y tupido bosque en el que tienen que moverse los químicos actuales, baste decir que pasan de 100.000 las clases de proteínas que existen en un cuerpo humano. La complicación de la estructura de proteínas es tan grande, que parece punto menos que imposible dar con la clave de la disposición de los átomos y de los radicales químicos, incluso en algunas proteínas sencillas. La investigación de un cierto cristal aminoácido requirió los esfuerzos conjuntos de cuatro doctores durante un curso completo.

* * *

El Nobel de Física ha sido otorgado a dos físicos: Max BORN y Walther BOTHE. El preámbulo que explica las razones de la concesión de este premio reconoce las contribuciones fundamentales de Max Born a la mecánica cuántica, sobre todo por su interpretación estadística de la función de onda. En cuanto a Bothe, se cita su invento del método de la coincidencia, el cual sirve para determinar y medir sucesos físicos y ha sido adoptado universalmente.

Born fué expulsado por los nazis de la Universidad de Gotinga en 1933. Entonces pasó a la Gran Bretaña, donde ocupó la cátedra de Física matemática de la Universidad de Edimburgo. Born tiene ya setenta y dos años, se ha jubilado y se ha ido a vivir a Bad Pyrmont, en las afueras de Heidelberg. Desde luego, la concesión del premio a este físico famoso está bien justificada, ya que sus trabajos conocidos con el nombre de ciclo de Born-Haber son una de las grandes adquisiciones de la ciencia física moderna.

Walther Bothe nació en 1891 en Oranienburg. Desde 1934 dirige el Instituto Max Plank, de Heidelberg. Es un físico nuclear. Intervino en el descubrimiento del neutrón, ha realizado estudios sobre la radiación cósmica y, gracias a su método de la coincidencia, ha podido obtener informaciones importantes sobre la naturaleza del núcleo atómico. Bothe perdió últimamente una pierna. Por este motivo no ha podido personarse en Estocolmo para recibir su premio.

* * *

Finalmente, el premio Nobel de Medicina ha sido concedido a tres investigadores americanos: John F. ENDERS, Frederick C. ROBBINS y Thomas H. WELLER. Los tres han trabajado en la Harvard Medical School. Enders nació en 1897 en West Hartford, Conn., y se educó en Yale y Harvard. Es director de investigaciones sobre enfermedades infecciosas del Children's Medical Center, de Boston. Robbins trabaja en Cleveland, y Weller en Boston. El premio les ha sido concedido "por su descubrimiento de la capacidad de desarrollo de los virus de la poliomielitis en cultivos de diferentes tejidos". Antes de este descubrimiento se creía que dichos virus sólo podían desarrollarse en el tejido nervioso de los seres humanos y de los primates. La técnica de cultivo de estos tres investigadores ha permitido realizar un avance considerable en la lucha contra la parálisis infantil. Antiguamente, los procedimientos de cultivo exigían costosas inoculaciones en los monos. La actual técnica de cultivo en tejido embrionario mediante probetas giratorias, ideada

en 1949 por los premiados, permitió que se sumaran a las investigaciones incluso laboratorios modestos. Con estos procedimientos se han podido aislar los virus de la poliomielitis, los cuales son, por lo pronto, de tres clases. En el curso de una epidemia de parálisis infantil se puede ver ahora si se trata del virus 1, del 2, o del 3. Es indudable que, pertrechados con estos conocimientos, los médicos pueden hacer frente a la epidemia. Los tres investigadores han mostrado, pues, que un virus teóricamente neurótropo puede atacar a otros tejidos distintos del tejido nervioso. También han estudiado el virus del sarampión.

R. C. P.

PROBLEMAS DEL BRASIL COMO PAIS DEL FUTURO

De todos los países integrantes del área americana no anglosajona, Brasil ocupa frecuentemente la atención y el interés, en razón de ser considerado como *nación del futuro.* No importa que sus problemas económicos del presente sean reales—baste recordar recientes discursos y declaraciones del Presidente Café y del ministro de Hacienda Gudin—. Se tiene más en cuenta el *potencial* de desenvolvimiento.

Mas conviene, en aras de un mínimo de objetividad, destacar que no sólo se dan en la urdimbre social brasileña discordancias de tipo económico en sentido estricto; de carácter material, en suma. Así vemos, por ejemplo, que en el Brasil se ha hablado de "la falta de braços". Mas ello no quiere decir que haya escasez de niños, sino que existe una carencia de adultos capaces de trabajar y de producir para sus respectivas familias y para el conjunto del país.

Preséntase el problema de la prolongación de la vida del trabajador medio. Asunto de gran valor no sólo para los núcleos familiares, sino también para toda la estructura económica brasileña. Obsérvese que, durante el período de una generación, Brasil pierde el 32 por 100 de su capacidad productora total, y ello es debido a muertes prematuras. La cosa es fácil de explicar, dentro de su trágica sencillez.

En el Brasil, en su conjunto, la expectativa de vida al nacer se calcula que es de treinta y nueve años. Claro es que con peculia-

ridades específicas en el interior de la nación. Así, en la ciudad de Río de Janeiro se calcula en cuarenta y dos años, y la correspondiente a Sao Paulo, en cuarenta y ocho años. Ahora bien: percíbase que, a través de estudios recientemente llevados a cabo en los Estados Unidos, se comprueba cómo la expectativa de vida en esta República es superior a los sesenta y cinco años. Resumiendo: en cifras redondas, hay posibilidad de estimar la expectativa de vida en el Brasil en los cuarenta años, y en los Estados Unidos, en los sesenta y cinco.

Y tal circunstancia merece tenerse muy en cuenta. De ello se han preocupado especialistas (véase, por ejemplo, el trabajo del doctor Eugene P. Campbell y de la doctora Mildred A. Morehead: *Health as a Factor in Economic Development, Brazil*) y organizaciones internacionales—la O. M. de la Salud es un testimonio adecuado (véase, como prueba, su *Noticiero* de octubre-noviembre de 1954)—. No se olvide que 50 millones de habitantes en el Brasil, con una expectativa de vida al nacer de cuarenta años, representan un potencial productivo de 1.048.786.505 años-hombre, y que con la expectativa vital estadounidense, ello supondría un potencial de 1.506.290.906 años-hombre. (Datos aportados por la O. M. de la Salud en noviembre de 1954.)

Y esta situación se debe en un 65 por 100 a las defunciones registradas en los grupos de edades menores de veinte años. (Por otro lado, la mortalidad infantil, es decir, las defunciones de niños menores de un año por millar de habitantes, sube hasta el 180 en las ciudades, con una tasa bruta de defunciones de 18,3 por millar de personas.) Con lo cual, es dable ver que en el Brasil se pierden cerca de 344 millones de años-hombres de potencial productivo.

Empero, no todo termina ahí. Una coyuntura semejante ha de implicar no pocas derivaciones. Por ejemplo, el 53,3 por 100 del entramado humano brasileño resulta menor de veinte años. Esto supone que cada productor—sirviéndonos de la edad de veinte años para hacer la distinción entre los productores y sus familiares—tiene por lo menos un familiar a su cargo. Mientras en otras zonas —los Estados Unidos—a cada productor corresponde únicamente un promedio de 0,5 familiares mantenidos por él. Y la gran importancia de la proporción de familiares "pasivos" en el Brasil no radica en el coste del sostenimiento del familiar que posteriormente llega a productor; radica en el coste acumulado del familiar que fallece antes de la veintena de años. Ello representa una merma de material humano *dolorosa y costosa*.

Mereciendo destacarse que, en el Brasil, más del 40 por 100 del

número total de muertes es causado por agentes infecciosos. Baste ver que el número de defunciones por 100.000 personas ocasionado por tuberculosis, fiebre tifoidea y difteria en las capitales brasileñas, se eleva, respectivamente a 272, a 10.3, a 2.8, frente a 45.8, 1.1 a 1.1 en Estados Unidos. Y lo cierto es que una gran porción de tal panorama de muertes es evitable. Se realizan esfuerzos. Y, en esta vía, se citan los éxitos conseguidos por el Servicio Nacional de Malaria y el Servicio Nacional de Fiebre Amarilla. Pero, como se ha escrito, "todavía queda mucho por hacer en este sentido".

Por más que quizá haya margen para amplias formas esperanzadoras. Pues no ha de olvidarse, a fin de cuentas, que las enormes riquezas naturales y las vastas posibilidades de Iberoamérica la hacen digna de convertirse en el *Continente de la esperanza.* (Recuérdese la intervención del delegado uruguayo Hugo V. de Pena en la reunión del Comité plenario de la Comisión Económica para la América Latina, en febrero de 1954, en Santiago de Chile.)

LEONARDO RUBIO GARCÍA

SOCIOLOGIA RELIGIOSA DE FRANCIA

Son muchas las subversiones del juicio estimativo moderno. Típica es la creencia de que la cantidad en sí es siempre preferible, es decir, valiosa. "No hay tiempo para pensar; no hay tiempo para ser", escribía García Morente en 1931. Y esa carencia de intimidad del hombre del presente lleva sus consecuencias a todas las facetas del vivir—del ámbito político a la esfera cultural—, preparando el camino a presiones sociales del más variado matiz. He ahí por lo que hemos escogido con singular deleite el volumen *Villes et Campagnes* ("Civilisation urbaine et civilisation rurale en France. Deuxième Semaine Sociologique, Recueil publié sous la direction et avec une introduction de Georges Friedmann", Librería Armand Colin, París, 1954, XXIV-473 págs.), cuya reseña traemos a esta sección, compendio de las cuestiones suscitadas en la Segunda Semana Sociológica Francesa. Desde luego, no se piense que vamos a dar una nota cumplida de su contenido íntegro: las materias abarcadas se extienden a detalles referentes a las clases urbanas y rurales; el asunto de los orígenes rurales del proletariado de las

grandes ciudades; a los suburbios; a la práctica religiosa en las ciudades y en el campo; a las estructuras familiares, etc.

Es corto el espacio otorgado a un simple comentario. Mas sí es dable aportar algunos perfiles del panorama religioso del país galo, obtenidos de esta obra. Tales extremos, escogidos por nosotros como más significativos, cabe reducirlos a su última abreviatura del modo siguiente: 1.º *La cuestión de la práctica religiosa.* Ello aprisiona una plétora de sugestiones. Es suficiente con observar algunas circunstancias reveladoras. Las ciudades francesas muy grandes parecen ofrecer una asistencia regular a misa, que varía, poco más o menos, del 10 al 20 por 100. (En Lila, la medida de asistencia a misa se concreta en un 18 por 100; evidentemente, con gruesas diferencias según el nivel social de los distritos.) Piénsese que, a tenor de *sondages* realizados en París, la proporción en la capital de Francia ha de variar entre un 12 y un 15 por 100. Ahora bien: debe tenerse presente que, en general, no cabe hablar de práctica de una ciudad; ésta se encuentra integrada por distritos, cada uno con sus actitudes completamente diferentes. Y, así, mientras en unas parroquias—Saint-Honoré d'Eylau—se llega probablemente al 30 y al 35 por 100, en otras—Belleville y Ménilmontant—se cae al 4 y al 5 por 100 para los adultos. 2.º *La atracción de las ciudades,* con una influencia ruinosa sobre la religión de los rurales. Le Bras está convencido de que por cada centenar de campesinos que se establecen en París hay noventa aproximadamente que, al salir de la estación de Montparnasse, cesan de ser practicantes. 3.º *La ciudad, "un factor evidente de disminución de la práctica religiosa", también "el polo de su renovación",* ya sea por la fuerza de sus organizaciones, ya sea por la gravedad de los problemas que se presentan y de la reflexión que se consagra a su solución. 4.º *El cuadro de la vida parroquial no es suficiente.* 5.º *La existencia de un foso entre creyentes y no creyentes.*

* * *

Una circunstancia cierta es que el hombre moderno, en amplias zonas del universo—al menos de la sociedad occidental—, se halla más solo que nunca, con un alma manifestada en exterioridad completa. Y no menos verdad es que el inaudito desarrollo del espíritu crítico difunde el escepticismo, más o menos encubierto, y éste genera la cobardía mental, la huída ante la soledad de la propia conciencia. De ahí muchas situaciones de la existencia actual.

El libro reseñado nos da pie, por otra parte, para amplias tona-

lidades dialécticas. Por ejemplo, no deben sorprender algunas evidencias mostradas por los abates Daniel y Godin en su conocida obra *France, pays de mission?* (de las ediciones "du Cerf", en 1943). En ella se distinguían tres regiones de Francia: la zona de la cristiandad; la región de los no practicantes—un 10 por 100 de los adultos—, con un fondo religioso; el país de misión, con la desaparición de las costumbres cristianas... Evaluándose en ocho millones el número de hombres y mujeres, en su mayoría de origen obrero, que integran la población urbana y lo que puede conocerse como áreas paganas. Parejamente, siguiendo al abate Boulard, las tres zonas del mundo rural se descomponen como sigue: la de los fieles que acuden regularmente a la iglesia—el 38 por 100—; la del conformismo estacionario—el 57 por 100—; la del paganismo—325.000 habitantes, repartidos en una decena de diócesis—. (Detalles aportados por *Le Monde*, del 9 de octubre de 1953, página cuarta; tal vez confusos.)

Parejamente, por nuestra parte también, recordaremos cómo el sondeo de opinión publicado en septiembre de 1952 por la revista *Réalités*, equitativamente llevado a cabo por especialistas del Instituto francés de Opinión Pública, nos descubre que el 80 por 100 del conjunto galo se halla bautizado; el 32 por 100 del elemento adulto francés es ateo y sin práctica religiosa alguna; el 27,2 por 100 del mismo conglomerado, aun llamándose católico, practica muy raramente o nunca; el 40 por 100 restante se reconoce como perteneciente a la Iglesia y practicante regularmente o de modo bastante regular. En fin, a juicio de Georges Hourdin—en sus trabajos insertos en *Le Monde*, en octubre de 1953—un tercio del agregado humano francés está completamente desprendido de la Iglesia.

Idénticamente, se nos permitirá registrar una circunstancia notable: Francia no sólo se halla descristianizada en las poblaciones de sus ciudades y en algunos de sus cantones rurales; Francia se encuentra sin gran reclutamiento sacerdotal. Su clero está envejecido; a veces, desanimado. Todavía más: las vocaciones sacerdotales en las diócesis que corresponden a zonas de indiferencia religiosa son anualmente poco numerosas. Ciertos Seminarios se hallan desiertos en gran parte. Dándose la peculiaridad de que allí donde se hace sentir una mayor necesidad de sacerdotes se registran, generalmente, menos vocaciones...

Ahora bien: asimismo se exhiben matices del catolicismo francés con amplias formas esperanzadoras: el espíritu franciscano, floreciendo en los más sombríos arrabales industriales; el apostolado obrero; el movimiento católico social; las semanas sociales; la obra

de la *Semaine des Intellectuels Catholiques;* el relieve de la intelectualidad católica—véase, por ejemplo, fray Agostino Gemelli: *L'incredulità degli "intellettualli" in Francia e l'attività dei cattolici francesi sul terreno della cultura,* en *Vita e Pensiero,* marzo 1948, páginas 157-165—...; y, claro es, los trabajos de sociología religiosa, de los cuales *Villes et Campagnes* ofrece en su texto un valioso testimonio. Al menos, ése es nuestro juicio.

L. R. C.

JOYAS DE DALI

No un solo corazón—el corazón que late—figura en la exposición de joyas de Dalí, sino varios corazones, sangrando rubíes; no una mano, sino varias manos; no un solo ojo, sino varios ojos (uno de ellos—el ojo-reloj—el propio ojo de Salvador Dalí; ojo alucinante, con una pupila que se clava hasta hacer daño), y alguna boca entreabierta dejando ver los dientes, puras perlas, esta vez sin metáfora.

Es de creer que no se generalizará mucho esta manera de concebir joyas ("Dalí no hay más que uno", dirá el propio Dalí). De lo contrario, los joyeros de las damas del mundo serían, al cabo del tiempo, muestrarios de vísceras, estuches con colecciones de fragmentos orgánicos.

No es que a nosotros nos importaría gran cosa, pero a las que sí importaría—suponemos—sería a las propias damas, tan poco amigas, por lo general—al menos las españolas—, de lo que recuerde formas viscerales.

Aquí vemos nosotros la mayor broma de Salvador Dalí, proyectista de joyas: poner en un aprieto el sentido tradicional de la elegancia, ponerlo en pugna con cosas que nunca han sido elegantes. La mayor broma de Dalí, la mayor audacia—audacia simpre, audacia a ultranza—y el mayor éxito. Porque, a pesar de todo, las piezas orgánicas de Dalí resultan elegantes. Quizá con otro género de elegancia (con la áspera elegancia daliniana o surrealista), pero elegancia al fin. Y no deja de ser un éxito el ganar un nuevo campo para la elegancia, el descubrir ésta en nuevos territorios.

Las manos, no, francamente. Las manos, con sus reminiscencias de vegetales y de moluscos cirrópodos (digamos de percebes), no

acaban de entrar en la nueva elegancia. Al menos podemos afirmarlo, según el sentir general de las mujeres.

Quizá, a lo sumo, entran en el campo de la creación artística. Y ahora nos damos cuenta de que esto que nosotros hemos venido llamando elegancia es, más que nada, eso: creación artística en general. Salvador Dalí ha sustituído la tradicional elegancia orfebreril por la obra de un pintor de caballete; pintor más o menos literario, más o menos considerable, pero al fin y al cabo pintor. Dalí se ha pasado al campo de la joyería sin renunciar a su personalidad. Una de las piezas es, sencillamente, uno de aquellos célebres relojes de goma colgando, doblado, sobre la rama de un árbol.

Quizá lo que más admiremos en Dalí sea su facultad de aprovechamiento. Dalí lo aprovecha todo, y aprovechar los últimos restos de su labor surrealista para aplicarla a la joyería es, sin duda, una excelente idea. Una manera muy práctica de liquidar aquellos restos. Práctica para el propio Dalí y para la joyería, que se renueva y levanta.

Porque, sin duda alguna, Dalí ha conseguido remover y poner en ebullición esta rama de las artes aplicadas. Las joyas han sido exhibidas en diversos países—últimamente en Italia—y en todas las partes han gustado. Hay que advertir que, aparte de todo, están extraordinariamente bien realizadas. Los operarios que las han ejecutado se han acreditado como habilísimos. Algunas piezas—*La Luz de Cristo*, por ejemplo—son joyas en todos los sentidos de la palabra.

LUIS CASTILLO

EL PODER Y SU TRASCENDENCIA, SEGUN GUARDINI (*)

En su obra *El fin de los tiempos modernos*, cuya versión francesa comentamos en estas páginas (1), formulaba Guardini un diagnóstico inquietante de nuestro tiempo, aunque sin caer en el pesimismo de otros analistas desesperanzados.

Los riesgos más temibles que rondan al hombre actual vienen del lado del poder, en constante crecimiento desde que la ciencia

(*) Romano Guardini: *La Puissance. Essai sur le règne de l'homme.* Traduit par J. Ancelet-Hustache. Editions du Seuil. París, 1954, 117 págs.

(1) CUADERNOS HISPANOAMERICANOS, núm. 53, mayo 1954.

y la técnica acrecentaron la sumisión de las fuerzas naturales, según el lema comtiano: *savoir pour prévoir, prévoir pour pouvoir.* Al análisis del poder y a la reflexión sobre las consecuencias que su mal uso puede producir, dedica Guardini este libro, si pequeño en apariencia, denso por el pensamiento de que va lastrado.

Comienza preguntándose por lo que sea el poder. Para el gran teólogo alemán sólo hay poder allí donde un elemento humano condiciona el empleo de la fuerza con arreglo a opciones e iniciativas que persiguen determinados "fines". "El poder es disponible. No se sitúa *a priori* como la energía natural en una relación necesaria de causa a efecto: tal relación es introducida por el que obra."

Esta "indeterminación" radical y previa hace que el poder no tenga sentido ni valor hasta que el hombre decide de él y lo transforma en acto. Lo que vale tanto como decir que pertenece al reino de la libertad y, por tanto, al de la responsabilidad. No es, en principio, bueno ni malo, tomando su sentido de la decisión que lo utiliza. Ahora bien: cuando el hombre emplea el poder sin una profunda toma de conciencia respecto del mismo; cuando lo maneja sin asumir plenamente la responsabilidad moral que ello exige, y sin el respeto debido a la persona humana, entonces se produce en el alma de quien así actúa un vacío de naturaleza especial, originado por la ausencia de vinculación de la decisión libre con Dios. Este vacío no es sino la resultante de la infidelidad esencial convertida en actitud y hábito y el lugar de Dios lo ocupa entonces el demonio; no esa instancia romántica a la que el siglo XIX llamó "lo demoníaco", sino el propio Satán.

En el capítulo siguiente, Guardini analiza el concepto teológico del poder. Para él no es el poder, como lo era para Burckhardt, "lo malo en sí mismo", ya que en su uso reside la semejanza natural del hombre con Dios. Pero el hombre de la cultura burguesa tiene una tendencia fatal a ejercitar el poder cada día más a fondo, de una manera más perfecta desde el punto de vista de la ciencia y de la técnica, sin detenerse ante las consecuencias que desborden la utilidad, el bienestar y el "progreso". De aquí que se ha desarrollado un uso del poder que no está moralmente determinado y que encuentra su expresión más adecuada en la Sociedad por acciones, llamada *Sociedad Anónima* (pág. 28).

La significación profunda del poder viene transformada por la Redención. Y se traduce por una palabra que ha perdido su sentido en los tiempos modernos: la humildad. Guardini lo prueba suficientemente comentando el pasaje de la epístola a los Filipenses, en que San Pablo habla de cómo Dios enajenó su condición,

en cierto modo, tomando la condición del esclavo y "haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz" (II, 5-8). "Tal es el hecho fundamental del Cristianismo: Dios mismo interviene en el mundo. Pero ¿cómo? El pasaje de la epístola a los Filipenses lo dice: bajo la forma de la humildad." (38). Y más adelante: "Toda la existencia de Jesús es la transposición del poder en humildad, lo que se traduce por la obediencia a la voluntad del Padre, tal como se expresa en cada situación dada; pero en conjunto, lo mismo que en el detalle, esta situación es tal que exige sin cesar la "enajenación" de sí mismo" (pág. 39).

El problema histórico-existencial más importante en relación con esta virtud de la humildad, "esencia del Cristianismo", en mi opinión, consiste en saber hasta qué punto el clima psicológico-social de nuestro tiempo permite o fomenta, aviva o impide el crecimiento de una planta tan delicada. Para mí no ofrece duda alguna que pocas épocas de la Historia han sido tan propicias al orgullo, al cinismo, al desprecio de los demás y a un egoísmo inspirado en una especie de moral de náufragos que sólo atiende al "¡sálvese el que pueda!", como la que nos ha correspondido vivir. Pese a tendencias colectivistas, más extendidas de lo que parece, por aquello que dice Guardini de que "los métodos son frecuentemente más fuertes que las ideas", jamás la falta de "afección" verdadera llevó a los hombres a considerarse más alejados unos de otros; jamás, también, el engreimiento prometeico engendrado por el dominio de la Naturaleza hizo más difícil el nacimiento de estos tres sentimientos-clave para la vivencia religiosa: la humildad, el respeto y la admiración (2).

Seguidamente estudia Guardini el despliegue del poder; no, claro está, para mostrar estadísticamente los logros de la economía y la técnica modernas, según es uso y abuso en los muestrarios hodiernos del "progreso" humano, sino para determinar los cambios sobrevenidos en la psicología y las costumbres íntimas a consecuencia del desarrollo del poder. Es importante que las estructuras imaginadas y creadas por el hombre se alejen cada vez más de la organización y la perspectiva humana. Es el dominio del "hombre-no-

---

(2) Me parece que a los *preambula fidei* puramente dialécticos de antaño convendría añadir hoy otros de índole psicosocial, capaces de facilitar la eclosión de la fe en lo que corresponde al lado humano de la evangelización. Medidas susceptibles de "experimentar" la vivencia del respeto y la adoración y toda una "técnica del asombro" convendrían a este engolado Prometeo que es el hombre actual. Por aquí apunta una *Psicología pastoral*, digna de estudio y atención.

humano" en una "cultura-no-cultural" para emplear la terminología de *El fin de los tiempos modernos.*

El sentimiento del mundo de la era pre-técnica era armónico y "orgánico" porque el campo del conocimiento y de la acción y el campo de la experiencia eran prácticamente superponibles. Hoy el hombre tiene posibilidades de acción que escapan totalmente a su "experiencia", entendiendo ésta como campo de observación y vivencia.

Esto encierra una importancia capital para la vida ética, ya que, de no estar despiertos los sentimientos anejos a los valores en una medida muy exigente, el "hombre-no-humano" puede entregarse a la destrucción como a un juego divertido, máxime cuando él *no percibe* los efectos de sus actos, lo que conduce a un "amoralismo esencial". Pero, además, Guardini reconoce que "el valor religioso espontáneo de la existencia va decreciendo" (62), lo que "significa que el hombre, en general, lo mismo que los diferentes elementos importantes de su vida, pierde su acento metafísico".

Un poder desmesurado, capaz de operar utilizando cadenas de reacciones antes encerradas en el secreto multisecular de la materia estructurada y "fijada"—iniciando ciclos físicos-químicos cuyos efectos últimos el propio hombre desconoce—, encierra serios peligros cuando se dan esta relajación moral y este embotamiento religioso. Puede sobrevenir la "catástrofe global" que muchos temen: el aniquilamiento del mundo o, cuando menos, la destrucción de millones de vidas, y lo que es peor, según Guardini: "el nihilismo después de la lucha", al que conduciría esa especie de estupor animalizante en que quedan sumidas las muchedumbres demasiado "trabajadas" por el dolor, como prueban los hombres sometidos a torturas intensas y esa literatura que refleja la psicología de "la hora veinticinco".

"La violencia y la mentira, ¿no se han convertido en una actitud permanente?", se pregunta el teólogo alemán. Y contesta apelando a las experiencias soviética y nazi, tanto más peligrosas cuanto que "toda la estructura de nuestra vida actual—su racionalización y su mecanización, su técnica de dirección de la opinión y sus posibilidades pedagógicas—encierra una incitación constante a imitarlas". Y Guardini vuelve a preguntarse, planteándose ahora una cuestión metafísica de gran envergadura: "¿Puede enfermar el espíritu?" La respuesta es afirmativa. El espíritu enferma cuando su relación con la santidad, la verdad y el bien es sistemáticamente y durante largo tiempo impedida.

A pesar de todo, el autor de *El Señor* no se deja vencer por el

pesimismo. "Yo creo en la posibilidad de una solución", dice. Y a continuación se entrega a una labor minuciosa y anhelante de búsqueda de síntomas esperanzadores. He aquí los más destacados:

1. El carácter finito que otorga al mundo la Matemática y la Filosofía actual.

2. Un nuevo concepto de "todo", que lleva a tomar como concepto básico el de "estructura" frente al de "elemento", pujante antaño.

3. Se comienza a comprender que la religión y la imagen del mundo tienen importancia.

4. Cada día adquiere más relieve el concepto de "relatividad", no en el sentido del relativismo disolvente de la época anterior, sino paralelamente al concepto de "estructura", en el de que lo existente se compone siempre de conjuntos, cuyos elementos están dados: el uno *con* el otro, el uno *por* el otro, el uno *en relación al* otro (83).

5. La docilidad de la "apertura" de la Naturaleza respecto del hombre produce el sentimiento de que el mundo está "a su disposición" como nunca lo estuvo, pero también invita a reflexionar sobre los efectos de la decisión, es decir, de la comprensión y la voluntad humanas.

6. El nomadismo forzoso, que suele considerarse como síntoma de desarraigamiento, tiene una significación positiva: el hombre busca una mayor movilidad frente a peligros futuros cuya extensión no puede prever.

7. La mayor movilidad, plasticidad y potencialidad del mundo cuya imagen crece ante nosotros, conduce a una conciencia más viva de las posibilidades humanas y, por tanto, de la responsabilidad.

8. La noción de "gobierno" es el punto de convergencia de la imagen del mundo en devenir. Un mundo presidido, no por la *necesidad,* sino por la *libertad,* exige, como corolario viviente, el hombre capaz de "gobernar". Pero "saber gobernar significa dominar los hechos; ver la multiplicidad e interdependencia de los factores eficaces; reencontrar siempre que sea necesario el punto amenazado del que dependerá, no solamente el bienestar, sino, en el sentido más estricto, la existencia de todos" (pág. 91).

¿Nos convence ese firmamento de constelaciones esperanzadoras que en la tiniebla de tanta amenaza y tanto temor dibuja la mano estremecida de Romano Guardini? Hoy vamos sabiendo ya que el "asentimiento" a una tesis tiene mucho que ver con las coloraciones afectivas que tiñan nuestros sentimientos vitales. Si—como dijo San

Agustín—"fe es pensar con asentimiento", no lo es menos la esperanza aun tomada en el modesto sentido del "esperar humano".

Lo que incumbe decir, en todo caso, es que son tímidos aún los efectos de "metanoia" que Guardini postula para el tiempo que va a llegar, aunque en no pocos espíritus va ganando terreno la concepción del mundo que Cristo inauguró, y que podría formularse así, al hilo de las reflexiones de Guardini: "Por la humildad y la ascesis al reino de la libertad." ¿No es la Verdad, así alcanzada, la que de cierto ha de liberarnos, como promete el Evangelio de San Juan?

Pero la mies es mucha. Y hacen falta obreros que partan, como de un dato imprescindible, de la *situación real*, que posiblemente no es tan halagüeña como quisiera el espíritu magnífico de Romano Guardini.

ADOLFO MAÍLLO

SHERLOCK HOLMES Y ALICIA

Muchas veces, la "forma" común a todas las facetas de una cultura se destaca más claramente en pequeñas y humildes manifestaciones de "poca monta", por así decir, que en aquellas otras que los filósofos de la Historia llamarían de "gran estilo". La lectura de la última novela policíaca, *The Valley of Fear*, que escribió Sir Arthur Conan Doyle, con su inmortal personaje Sherlock Holmes, y la relectura de los dos libros de aventuras de Alicia, escritos por Lewis Carroll, han servido al articulista para perfilar los rasgos de su imagen de lo "típicamente inglés".

Basta con comparar al infalible detective privado de Baker Street, Londres, con el humanísimo comisario Maigret, de la *Police Judiciaire* de París, el héroe creado por Georges Simenon, para que salten a la vista el rigor lógico-deductivo y la exhaustiva observación de los hechos que caracterizan el método del londinense. Las corazonadas y las intuiciones entre "demi" y "demi" o "calvados" y "calvados" del comisario Maigret en los bulevares parisienses no tienen lugar propio en las neblinas de Londres.

En el *País de las Maravillas*, Alicia encuentra un mundo repleto de juegos lógicos y lingüísticos, paradojas nominalistas e incluso profundos problemas de Matemáticas y de Lógica.

"—Toma algo más de té—dijo la liebre de marzo a Alicia, con mucha seriedad.

—No he tomado todavía nada—replicó Alicia, ofendida—, de manera que no puedo tomar más.

—Querrás decir que no puedes tomar "menos"—dijo el sombrerero—; es muy fácil tomar "más" que nada." (Pág. 78. Traducimos de la edición *Pan Book*, Londres, 1952.)

"—Perfectamente—dijo el gato; y esta vez se desvaneció con bastante lentitud, empezando por la punta del rabo y terminando con la sonrisa, la cual permaneció algún tiempo, después que el resto había desaparecido.

—¡Vaya!, he visto muchas veces un gato sin sonrisa—pensó Alicia—, ¡pero una sonrisa sin gato! Es la cosa más curiosa que he visto en toda mi vida." (Pág. 71.)

"El razonamiento del verdugo era que no se podía decapitar una cabeza al menos que hubiera un cuerpo del cual decapitarla; que él nunca había hecho tal cosa antes, y que no iba a empezar a la edad que tenía.

El razonamiento del Rey era que cualquier cosa que tuviera una cabeza podía ser decapitada, y que no había que decir tonterías.

El razonamiento de la Reina era que, si no se hacía nada en menos de ningún tiempo, haría que todo el mundo fuera decapitado." (Página 93.)

Estas citas, tomadas sin necesidad de rebuscar, de *Alice in Wonderland*, son más que suficientes para demostrar que el *País de las Maravillas* es el mismo mundo de los filósofos, lógicos y científicos "típicamente ingleses".

Y hablando de cuentos infantiles, ¡qué muñeco de madera tan latino es el buen Pinocchio!

FRANCISCO PÉREZ NAVARRO

UNA NOVELA DEL MOMENTO ARGENTINO

Los hechos nacionales de verdadera trascendencia encuentran siempre un reflejo en la literatura. A veces tarda, pero deviene como una necesidad, como el fruto inevitable de la gravitación histórica. Así ocurre en España, de cuya Revolución Nacional ha salido una producción, plasmada en obras novelescas y teatrales, y

aún se espera salgan las decisivas. En la Argentina ha venido incubándose esa *eclosion* literaria, paralela a los acontecimientos de estos últimos diez años. Los temas clásicos—que cuando no son manejados sabiamente caen en tópicos—ceden parte de su espacio a esa faceta que influye en toda la vida de una nación. Aunque quisiéramos evitarlo, hay que decirlo: la política. Cuando ésta resbala por la cáscara de un pueblo, el somático influjo aleja de por sí los motivos de alguna significación en ese orden. La literatura los desconoce. Por el contrario, cuando cala en la medula del país, forzoso es que la narración o el teatro se impregnen de la sustancia vital del hecho.

Actualmente, en la Argentina, se está verificando ese instante en que esa Revolución nacional pasa a la literatura como documento e interpretación artística, y no a la manera de ensayo o exégesis doctrinal, sino de tema o argumento. Cuando un país irrumpe por rumbos nuevos, lógico es que la novela o el teatro, que debe ser fiel trasunto de la vida, lo capten. A veces no ocurre instantáneamente, pero siempre, más o menos tarde, acaba por ocurrir. Quizá sea conveniente que suceda un poco tarde para lograr perspectiva; también es posible que necesite alejamiento. Angel Speroni se alejó físicamente de la realidad de su patria para ver y comprender mejor. Un período de ausencia, en el vecino Chile, le hizo calibrar lo que estaba ocurriendo en su país. Apreció la transformación de éste, el estremecimiento doloroso que es connatural a todo alumbramiento, el ígneo penacho de lo que brota por un reventón, que se ve siempre mejor a distancia. De esta manera obtuvo la visión en perspectiva, que acaso le faltara desde su propio terreno. De esa visión surgió la novela *Las arenas*, escrita con pasión y sangre, como una necesidad intrínseca. Es la novela del momento nacional argentino, obra que tal vez se preste a polémica, como toda la que tiene algo dentro.

Los elementos activos que conforman la realidad argentina están trasladados e interpretados novelescamente, no a la manera fotográfica, sino con la transfiguración propia de quien trata de expresarse con sentido personal. "Es necesario que el escritor sepa hundirse en su época hasta las rodillas", ha declarado Speroni para hacer comprender su actitud, y por eso ha tratado de ver los acontecimientos en su desnuda verdad. Se ha afincado en la pura realidad ambiental, en la vida de su país en determinada hora—la presente—para darle al aire en forma de creación. Atinada manera de conseguir una resonancia, ya que, como él mismo afirma, recalcan-

do lo que es ya casi un lugar común, cuanto más nacional es un escritor, más universal.

Resulta curioso cómo atrae al público ajeno a un país lo auténtico, representativo o expositivo del mismo. Buscamos en la literatura francesa, la alemana, la noruega o la inglesa lo genuino, y hasta cuando se busca lo cosmopolita se trata de encontrar primeramente el arranque. Tal el caso de Paul Morand, tan francés dentro de su internacionalismo, o de Blasco Ibáñez. En la novela a que nos referimos todo está nutrido con savia argentina. "He querido dar a entender—ha dicho su autor—que se *pelea* desde la primera hasta la última página, como en realidad ocurrió. Fué una lucha encarnizada y cruenta. No en una, sino en todas las *arenas*: social, política, económica, cultural. Todos los lugares de combate en donde se decidió el destino de un pueblo."

Nunca mejor expuesta la entrada de una obra. Tras ella está en preparación otro volumen como consecuencia, que se titula: *El viejo oficio de ser hombre*. Lo humano palpita en toda su extensión. He ahí la clave de todos los éxitos. Cualquier problema vinculado a lo humano ha de expresarse humanamente, aunque en ello se produzcan desgarraduras. Por eso es significativo y lógico que, al conjuro de los acaeceres históricos, aparezcan nombres nuevos con la primigencia visión del presente, la inmersión en la realidad de su hora. Es el momento en que la Argentina da a luz obras impregnadas de la circunstancia actual. Con *El baldío*, obra teatral, abrió el fuego la temática de la Revolución, y es de esperar que prosiga desplegando el plano de la problemática nacional, sin abandonar el punto de partida, que es siempre el hombre. El amor y el dolor de los pueblos se forjan en la suma de almas, en la multiplicación del "caso", los avatares del individuo, protagonista de su tiempo. Y el comprender y sentir una época, es el camino seguro que conduce al novelista a la gloria y a la permanencia en el futuro.

J. ÁLVAREZ ESTEBAN

EL SIGLO XIX EN SUS DOCUMENTOS

Puede decirse que hasta hace muy poco tiempo la historia del siglo XIX hispánico—español e hispanoamericano—se ha venido haciendo a base de fuentes y bibliografía. Las obras de Toreno,

Pirala, Pacheco, Lafuente y otros, unidas a la producción historiográfica de este siglo, han sido la base exclusiva de los actuales estudios monográficos.

Junto a esto existía también el ensayo de interpretación, en el que se trataba de dar a conocer las líneas generales y el sentido último de la evolución histórica de la pasada centuria. Claro que estas pretendidas síntesis tenían el importante defecto de no estar hechas a base de unos análisis previos suficientemente concienzudos ni minuciosos, y así era posible que los errores se sucedieran de unos libros a otros.

Sin embargo, en los últimos años ha ido, por fortuna, cobrando su fundamental importancia el documento a la hora de historiar el siglo XIX, y en este sentido debe anotarse satisfactoriamente la aparición del volumen que a dicho siglo ha dedicado Fernando Díaz-Plaja en la serie titulada *La historia de España en sus documentos*, cuya publicación ha iniciado el Instituto de Estudios Políticos.

La obra que comento es, pues, un verdadero *corpus* documental que abarca desde 1800 a 1899 y comprende todas las manifestaciones orales o escritas concernientes a la historia política de la España décimonónica. La obra incluye, así, decretos, leyes, tratados internacionales, artículos de periódicos, discursos parlamentarios, cartas particulares y testimonios literarios; es decir, todo aquello que puede tener importancia para conocer el proceso histórico.

Tal documentación aparece ordenada cronológicamente en siete capítulos, que tratan los siguientes períodos y temas: España entre Inglaterra y Francia, Guerra de la Independencia y Reforma liberal, Fernando VII, Rey absoluto-constitucional-absoluto; Cristinos y Carlistas, Reinado de Isabel II, la Revolución y la Restauración. Claro que el número de documentos que compone cada uno de estos apartados es diferente; lo cual indica que el compilador ha realizado una previa labor de selección, en la que se ha dado preferencia a los documentos menos conocidos por el gran público y se ha prescindido de reiteraciones, frases ceremoniosas y exposiciones burocráticas para dejar tan sólo aquellos párrafos expresivos del pensamiento del autor o del contenido del documento en cuestión. Además, entre cada uno de éstos, el compilador ha colocado un titulillo, que da continuidad a los papeles publicados y mayor manejabilidad al tomo.

Hay, por último, que resaltar otra cualidad en la obra de Fernando Díaz-Plaja. Se refiere a la inclusión de documentos relativos a la historia hispanoamericana del siglo XIX. Así, la propuesta del

cura Hidalgo al intendente Riaño para la rendición de Guanajuato en 1810; noticias de la Revolución de Venezuela y la proclama de la Junta de Caracas del 20 de abril; el decreto de las Cortes sobre la igualdad de derechos entre españoles europeos y americanos; la declaración de independencia del Congreso de Venezuela; noticias sobre la Junta de Buenos Aires de 1810; el decreto de abolición de las mitas; documentos relativos a la "guerra a muerte"; el manifiesto de Lardizábal a los americanos; las instrucciones a Morillo; la declaración de Angostura; el acta de la Independencia de Chile y otros documentos sobre la guerra de la Independencia hispanoamericana; el manifiesto de Fernando VII a los americanos en 1820; la capitulación de Ayacucho; una noticia referente a Rodil en El Callao; una ley sobre el reconocimiento oficial de la Independencia hispanoamericana; la carta de Prim a Napoleón III con motivo de la expedición a México; un documento relativo a la expedición a Conchinchina; otros referentes a la guerra con el Perú y Chile en 1866 y otros más relativos a la pérdida de Chile y Filipinas en 1898, entre los que figuran el tratado de paz firmado en París y la defensa de Sagasta ante las acusaciones de Salmerón.

Para llevar a cabo esta obra, Fernando Díaz-Plaja se ha servido de buena bibliografía, cuya lista figura al final del libro. En ella, sin embargo, falta algún título, que le hubiera permitido completar los documentos referentes a la vertiente hispanoamericana de la historia hispánica del siglo XIX, y sobre todo en aquellos puntos de enlace con la propia historia española. Así, por ejemplo, le hubiera interesado, quizá—y perdóneseme la autocita—, conocer mi obra sobre *España y México en el siglo XIX*, cuyo tercer tomo, de apéndice documental, contiene algunos muy interesantes papeles para la historia española del siglo XIX y, fundamentalmente, para la política americanista seguida por España en la primera mitad de dicho siglo.

Se ve, pues, que la obra de Fernando Díaz-Plaja es de una gran utilidad, no sólo para el gran público, sino también para el estudioso, y constituye un inmejorable complemento para un buen manual de historia de España, ya que Fernando Díaz-Plaja no se ha detenido, como es lógico, a hacer una interpretación de los acontecimientos contenidos en los interesantes papeles que publica.

JAIME DELGADO

EL SEÑOR DESVRIES: PENETRACION

René Desvries, columnista literario de un poderoso semanario francés, alude, en una de sus crónicas, a "...lo fácil y antiproblemático que es hacer una buena obra literaria", en frase que transcribiremos al pie de la letra, claramente disociada de la ironía, y con visos de dogma inamovible.

Desvries—que, al menos por el camino de las letras, no ganará el Reino de los Cielos--asienta, pues, con su hermoso postulado, del que se siguen no menos jugosas conclusiones y ejemplos, la piedra primera de un futuro fabuloso en el que los hombres podrán hacer *buena* literatura con sólo sentarse y redactar lindamente, en un vuelo ocioso, el texto de un buen poema, de una buena novela, de un buen ensayo *C'est bien.*

La literatura a cuya advocación florece monsieur Devries, y que además nunca es buena o mala, sino literatura simplemente, va a verse acrecida, no más cunda la sana teoría del penetrante vidente, con decenas de millares de *buenos* cultivadores, como un jardín de patinillo al que podaran diariamente doscientos jardineros. Mas lo que después se afirma prolonga hasta el infinito la increíble capacidad de tolerancia que asignábamos a las letras de molde; realmente, "a Víctor Hugo, a Cervantes, a Shakespeare no preocuparon sus obras ni se interesaron por las letras propias o ajenas, anteriores o presentes". No parieron sus obras con el preceptuado dolor porque "el talento verdadero debe estar siempre reñido con toda inquetud o malestar; todo es para él facilidad, dulzura". Es así, que Rimbaud y Shelley no persiguieron con su sudor a la Belleza, que hizo mal Shakespeare fregando caballos en la puerta del Globo, y que la actitud de un Cervantes en penuria, de un Hugo obseso, de un Dostoyevski claramente demencial, amargo por excelencia, etcétera, etc., nada tienen que ver con nuestro cuento.

Terminando, el señor Renato Descries dedica esta crónica, en la que aparecen los sorprendentes párrafos glosados, a... un libro de predicciones políticas sobre si habrá tercera guerra o no lo habrá, escrito por cierto periodista.

FERNANDO QUIÑONES

UNA REVISTA UNIVERSITARIA DE TEOLOGIA (*)

Proyección es una revista teológica nueva, ágil, bien presentada, sin engolamiento, publicada en la Facultad de Teología de la Cartuja de Granada, donde estudiantes jesuítas y del clero diocesano se preparan para el sacerdocio. La revista aparece en febrero, abril, octubre y diciembre. Han salido tres números, suficientes para darnos cabal cuenta de su orientación. Cada número ha ido superando al anterior en interés. *Proyección* promete presentar la teología en sus diversas vertientes: dogma, sagrada escritura, espiritualidad, liturgia, apologética y moral, con todas sus implicaciones jurídicas, médicas, económicas y sociales. Ofrece también la perspectiva teológica de la realidad histórica, estética, anecdótica y de la vida en general. El subtítulo "Apuntes universitarios de teología" es un poco antipático para el escolar, aun cuando al artista le habla muy al alma. Demos cálida bienvenida a esta revista, que viene a llenar un vacío en nuestra cultura religiosa, y lo llenará ciertamente si perfecciona la línea que se ha trazado.

El mundo español necesita revistas teológicas, hechas por profesores que afronten tantos hechos teológicos y propongan sencilla y hondamente el concepto sobrenatural que regula todas las cosas de la vida. En España, al superar la decadencia en que estaba sumido el estudio de las letras sagradas y comenzar el renacimiento que vivimos, han nacido muchas publicaciones de índole preferentemente histórica. Necesitamos llenar la etapa de positivismo que pasó ante nosotros sin dar los frutos que produjo en el resto de Europa. Para ello surgieron muchas publicaciones, como *Archivo teológico granadino*, hermano mayor de *Proyección*, revista dedicada preferentemente al estudio de la teología postridentina y tantas otras, que son magnífico exponente del laborar especulativo e histórico de los teólogos en los años pasados. Revistas y anuarios de este tipo no deben dejar de publicarse. Pero en nuestro ambiente es necesario que el profesor de teología considere como tarea importante no sólo la investigación, sino la aplicación a la vida de los principios sobrenaturales y de la luz de la revelación, revestidos de formas mellas. Que revistas como *Proyección* no sean solamente el exponente de lo que puede alcanzar un núcleo de alumnos aventajados, sino fruto de la madura reflexión de profesores; que no sea sólo esfuerzo de una peña de amigos que pasa, sino de una

(*) *Proyección (Apuntes universitarios de Teología)*. Revista publicada en la Facultad de Teología S. I. del Sagrado Corazón. Apdo. 32 (Cartuja). Granada.

institución que difícilmente quiebra. Son muchos los ejemplos de este tipo fuera de nuestras fronteras.

Este es el empeño que aletea en cada página de *Proyección*. Bien venida sea a nuestra cultura con su contenido teológico certero y profundo en vasos de hoy.

MELQUIADES ANDRÉS

EL ITINERARIO ESPIRITUAL DE BERDIAEV

El autor de *Una nueva Edad Media* murió el 23 de marzo de 1948. Un año después aparecía, en ruso, la autobiografía de Nicolás Berdiaev, editada por la "Y. M. C. A." (la norteamericana *Young Man Christian Association*), titulada: *Autoconciencia. Ensayo de autobiografía filosófica.* La primera versión occidental de esta obra fué publicada hace pocos meses, en italiano, y es debida a Giuseppe Donnini, que presentó este itinerario espiritual del filósofo bajo el título de *Autobiografía espiritual* (Editorial Vallecchi, Florencia, 1953), sintetizando de manera acertada el largo y algo romántico título original.

El libro es importantísimo, no tanto como documento personal puesto que no se trata de un relato biográfico propiamente dicho, sino como ejemplo de permanente y desesperada batalla entre una *esencia* y una *existencia,* entre el *yo* y la *persona humana,* entre la herencia biológica y social del autor y los anhelos de este hombre, que era, o quiso ser, un rebelde con ademanes de *enfant terrible.* En su actitud frente a la vida o frente a la filosofía, pone a menudo de relieve su innata rebeldía contra el orden del mundo, de su país, de los filósofos y de los poetas. Perteneciente a la aristocracia rusa, Berdiaev detesta desde su infancia a los nobles que frecuentaban a sus padres, originarios como él de Kiev. Marxista, entra en conflicto con el partido, aunque sufre por sus ideas, siendo en cierta oportunidad juzgado y condenado por sus actividades clandestinas, pero una vez confinado en la viudad de Vologda encuentra palabras de desprecio para sus camaradas, condenados como él, a los que considera atrasados y faltos de cultura y de preparación política.

Abandonando el marxismo, Berdiaev se convierte a la ortodoxia, pero tiene una pésima opinión de la iglesia rusa, en la cual no per-

cibía "ningún soplo de espiritualidad ortodoxa" y donde se respiraba "aquella atmósfera propia de una religión imperial, para uso del Gobierno". Y más adelante: "Nunca me ha gustado, además, el eslavo eclesiástico; estéticamente prefería yo el latín y el ritual católico: durante toda mi vida, cada vez que entraba en un templo gótico para asistir a una misa católica, sentía el alma embargada por extraños sentimientos, como recuerdos de algo lejano, de otras encarnaciones." Pero su cristianismo no fué, como resulta de estas líneas, ni ortodoxo ni católico. Nunca llegó a ser un cristiano practicante y atacó a todas las Iglesias cristianas, que consideraba como enemigas de *su* libertad personal. Dios—según Berdiaev—no gobierna este mundo, el cual ha caído ya "en las tinieblas exteriores". Dios es la verdad, el mundo es la no verdad. Quien gobierna el mundo y está presente entre nosotros es el príncipe de este mundo, el diablo. Rechaza, como Péguy, la idea del infierno, sin rechazar empero la idea del *mal*, que considera como más fuerte que el pecado. El bien supremo es para él la libertad. "Renunciar a la libertad constituye un acto de ligereza espiritual que puede hasta hacernos felices. También el pecado lo concibo no como una misión, sino como pérdida de la libertad. Dios es libertad y otorga libertad; El no actúa mediante la necesidad y por necesidad; El no exige ser aceptado: en esto consiste el misterio de la vida del mundo." Lo que es—según Bardiaev—justo y bello a la vez. Pero durante la lectura de este libro, lleno de altibajos, uno se pregunta: ¿En qué medida alguien puede rebelarse en contra de todo, rechazando furiosamente desde las tradiciones más valederas hasta su propio pasado, y cuál puede ser el valor de unas teorías y opiniones presentadas siempre bajo el rótulo de "exclusivamente personales"? "Soy un cristiano libre", afirma Berdiaev. Pero ¿qué es y de dónde procede esto, visto que todos los caprichos y las rebeldías de nuestro filósofo, cada uno de sus violentos gestos negativos tiene una procedencia fácilmente identificable en el campo de la filosofía, de la teología o de la literatura? *Cristiano libre* ("Yo profeso la religión del espíritu"), esto nos abre de repente una ventana hacia la verdadera personalidad de Berdiaev y sus íntimas relaciones con las dos tradiciones que marcan su destino y su manera de pensar, a pesar de su existencialismo personalista. Se trata del *anarquismo ruso* y del *romanticismo.*

La primera tradición aparece en muchas de las páginas de su *Autobiografía* espiritual bajo la forma de un noconformismo, que se traduce en fórmulas como éstas: No aceptar ninguna ley; no servir (servir es, al contrario, una característica occidental); odiar

la armonía del mundo; tener, a pesar de todo, cierta admiración por el despotismo como forma de expresión personal y de comportamiento en la vida; despreciar la autoridad de la familia; criticar lo que es ruso, pero, sobre todo, alabar lo ruso. Mas ¿qué es efectivamente lo ruso? Nadie lo ha dicho todavía, puesto que se trata, generalmente, de actitudes inesenciales contra lo europeo. El anarquismo no puede fundamentar ni una cultura, ni un sistema político o filosófico ni—según Albert Camus—un nuevo modo de plantear el problema de la libertad. Esto nos coloca en medio de la otra tradición, a la que casi permanece siempre fiel a lo largo de su autobiografía: el Romanticismo.

Escribe Berdiaev: "Durante la posguerra o, para decirlo mejor, hasta la presente guerra (Berdiaev escribió su libro en París durante los años difíciles de la última contienda) las generaciones no han manifestado ningún pensamiento original: se ha vivido de las deformaciones y de los residuos del pensamiento del siglo XX." Y en otro capítulo: "No quiero ser hombre de mi tiempo; considero como indecente y vergonzoso ser hombre de estos tiempos." La actitud que se manifiesta en estas palabras es la de un romántico. Menospreciar el presente, detestar su tiempo, desear el retorno de alguna época pasada, de una nueva Edad Media, por ejemplo; esto presupone pertenecer, deseándolo conscientemente, a otro tiempo, pero también profesar en el nuestro ideas que ya han sido utilizadas y exprimidas hasta el hueso en otras oportunidades históricas. Afirmar que entre las dos guerras se ha vivido de residuos y deformaciones espirituales del siglo XIX, otorga al lector el derecho de preguntarse: Si esto es cierto, ¿cuál es el mensaje del propio Berdiaev? Y si el filósofo ruso desprecia nuestra época, su mensaje es doblemente inválido: en primer término, porque se trata de un residuo o de una deformación, como todos los otros mensajes lanzados entre las dos guerras mundiales, y, en segundo término, porque detestar su época equivale a no comprenderla. Además, el lector puede preguntarse cuál de las actitudes del existencialista Berdiaev es la que merece mayor atención, la examinada más arriba o la que toma cuando define al filósofo existencial como "un filósofo cuyo pensamiento quiere significar identidad de la propia suerte con la del mundo".

Afirma Berdiaev que la reacción contra el romanticismo, representada por aquella época por Maurras y su escuela, es una reacción contra la Humanidad, con la exaltación del hombre, contra todo lo que es humano. Y esto porque el romanticismo ha sido *una ruptura entre lo objetivo y lo subjetivo*, y un retorno al orden

objetivo prerromántico vendría a ser un retorno al mundo de la reacción en un momento en que, merced al romanticismo, la Humanidad se ha encaminado ya hacia una nueva realidad construída sobre las profundidades de lo subjetivo.

Es evidente que no hace falta adherirse a las opiniones de Maurras, más bien antialemanas que esencialmente antirrománticas, para descubrir las fallas de la posición filorromántica de Berdiaev. Baste decir que la exaltación de lo subjetivo y de lo individual, típicas del romanticismo, tienen un origen religioso en el protestantismo y que la separación operada por el romanticismo entre lo objetivo y lo subjetivo, con la exaltación exclusiva del último, coincide con aquella tendencia anárquica que hemos descubierto más arriba como una característica de Berdiaev. Anarquismo y romanticismo han hecho la fortuna del espíritu ruso en el siglo XIX, el uno completando al otro, tanto en la política como en la literatura. El mismo anhelo de los personajes de Dostoyevski hacia la pureza o la santidad es "un suplemento de caos", como dice E. M. Cioran en su ensayo recientemente publicado en la *Nouvelle Revue Française*. La pasión, el caos y las falsas relaciones con Dios son típicas del romanticismo ("Yo soy un cristiano libre", la frase de Berdiaev, puede ser aplicada a cualquiera de los románticos, desde Novalis, Jean-Paul y Víctor Hugo, hasta los neorrománticos como Rilke), y si han encontrado en Rusia un terreno ideal, esto se debe a la tendencia natural de los rusos hacia la anarquía y el caos. Berdiaev no duda en proclamar su filiación espiritual: "Soy un romántico ruso de principios del siglo XX." Para después, al final del libro, negarlo: "Estoy listo para tomar la defensa del romanticismo, pero no me considero un romántico en el verdadero sentido de la palabra." Sin decirnos, claro está, cuál es el verdadero sentido del romanticismo y por qué no se considera un romántico cuando su autobiografía es el claro derrotero de un romántico ruso.

Muy interesantes e instructivos en este sentido nos parecen los capítulos dedicados a la *intelighentsia* rusa al terminar el siglo XIX y al empezar el nuestro. Todos hablaban de religión y de ortodoxia, pero lo que pasó en aquellos años prerrevolucionarios en los ambientes intelectuales rusos fué, como Berdiaev observa, algo diabólico. Sobre las mismas ruinas del positivismo iba formándose una "nueva conciencia religiosa", profundamente influída por aquel paganismo primitivo y mágico que había dominado siempre las relaciones entre el hombre ruso y su Iglesia. Los escritores de mayor renombre en aquel tiempo, como Merejkovsky, Ivanov, Bunin, Chestov, Florensky, Bulgacov, que han sido desterrados después

de la Revolución, solían discutir acerca del renacimiento de la Iglesia ortodoxa, pero lo que dominaba sus tertulias era "el tema de la carne y del sexo". En Merejkovsky, por ejemplo, el nietzscheanismo se unía con la orgía de la carne para sumergirse en una especie de "materialismo místico del sexo". "La influencia dionisíaca invadió en Rusia toda la alta cultura y el sentimiento orgiástico se puso de moda." Las teorías teosóficas de Rudolf Steiner desencadenaron un entusiasmo apasionado y furioso que culminó en la fundación de una iglesia teosófica, mientras otros círculos como el de Floresky sustentaban una ortodoxia mágica; otros, como el de Ivanov, una posible identificación entre cristianismo y dionisismo. La *seducción cósmica* arrastraba a todos. "Cristo y el Evangelio no estaban en el centro de ninguna de estas tendencias." Cristo era el superhombre de aquellos románticos exaltados, emborrachados por Nietzsche, de aquellos *cristianos libres;* pero "el elemento pagano era bastante fuerte, el espíritu helénico prevalecía sobre el mesianismo bíblico. En un cierto momento las varias tendencias se fundieron entre sí. Se trataba de una época sincretista que recordaba el neoplatonismo..." El sincretismo es—según Toynbee—uno de los signos de la descomposición de una sociedad. "La desgracia del renacimiento cultural ruso a principios del siglo XX—escribe Berdiaev—consistió en que los intelectuales más afamados se quedaron aislados en un círculo estrecho y alejado de las vastas corrientes sociales del tiempo, lo que influyó de manera fatal en el carácter que tomó la Revolución rusa." Los íntimos contactos del *renacimiento* ruso con el romanticismo alemán lo alejaron, sin embargo, de los temas sociales y revolucionarios, característicos más bien del romanticismo francés, con el cual aquellos círculos tuvieron muy pocas relaciones. La Revolución rusa, con Lenan a la cabeza, manejó conceptos e ideas terriblemente atrasados. Nihilismo y materialismo, ya manoseados por las generaciones anteriores, fueron las dos doctrinas básicas de los revolucionarios. Lenin fué, en este sentido y en muchos otros, un reaccionario, y hasta hoy en día la cultura rusa no consiguió eliminar este materialismo originario, que la coloca en posiciones atrasadas e inaceptables desde un punto de vista aún vagamente intelectual. La culpa es, sin duda, de aquella *intelighentsia* teosófica y antisocial, preocupada por la salvación de la carne y por la mística del sexo, que no pudo influir para nada en el desarrollo ideológico de los revolucionarios.

A pesar de la náusea que Berdiaev ha sentido cada vez que la vida le ha obligado a relacionarse con el mundo de la objetividad;

a pesar de sus reiteradas profesiones de fe antipatriótica y antitradicionalista; a pesar, en fin, de su "sentimiento muy amargo de la Historia", durante los años de la última guerra se ha adherido al comunismo, no en el sentido vulgar de la palabra, sino en el menos conforme con su filosofía. Las victorias rusas en el frente oriental le han devuelto a su "yo" tradicional y despótico, haciéndole creer que el hombre nuevo soñado por él y por sus predecesores del siglo XIX coincidía con el hombre ruso. "Yo creo en la gran misión de Rusia", escribe durante la guerra; lo que coincide poco con su odio al mundo objetivo y con su pasión por la libertad. Pero pocos años después de la liberación de París, al encontrarse con los comunistas de la Embajada soviética, el filósofo tiene que confesar su propia derrota, pagando cara su autotraición. "Durante estos últimos tiempos—escribe en 1946—me ha atormentado el tema de Rusia. He quedado desengañado por muchas cosas." Y un año más tarde: "En el año 1947 me ha producido una grave tristeza la cuestión de Rusia. Se trata para mí de una verdadera y propia tragedia. He experimentado una grave desilusión: después de una lucha heroica, lo que ha acaecido no corresponde en nada a las esperanzas que yo me había forjado. La libertad no ha triunfado, ha pasado exactamente lo contrario." La romántica ruptura entre lo objetivo y lo subjetivo suele producir tales desengaños.

El hombre Berdiaev, como también el filósofo, fué una mezcla explosiva de contradicciones. Pero lo que más impresiona en su autobiografía es su afán de descubrir una verdad, el hilo de una luz que le ilumine y le haga soportable la vida. Verdaderamente impresionantes son las páginas que dedica a la muerte de su esposa, amenizadas por la esperanza de un reencuentro en el más allá, a su propia vejez, al lento apagar de su vida mientras sus fuerzas espirituales quedaban jóvenes e intactas. Como todo destino heroico, el de Nicolás Berdiaev consistió en una permanente lucha, en un anhelo de autoperfección y de conocimiento que logra convencernos a veces más que el desordenado desenvolvimiento de sus teorías. De esta última época son las líneas siguientes: "Sólo el cristianismo confirma como inmortal a cualquier ser humano, a cualquier aspecto del hombre, excluído, claro está, el aspecto pecaminoso. Hay identidad entre el cristianismo y el personalismo, que se deriva del cristianismo: el alma de un hombre vale más que todos los reinos de la tierra; el destino de la personalidad es antes que todo."

El libro tiene muchas páginas ricas en pensamientos profundos y valederos, como las dedicadas al comunismo como reacción,

al existencialismo, a la creación artística considerada como cumplimiento de la voluntad divina y las que versan sobre la persona humana: el amor, la libertad o las muchas evocaciones bien logradas de hombres y lugares, así la de Moscú durante la Revolución, las de escritores rusos en el destierro y las que relatan sus encuentros con Scheler, Maritain, Gabriel Marcel, Keyserling o Charles Du Bos. Muchas otras, en cambio, son exageradas, desordenadas, y han envejecido ya en unos pocos años: Las que tratan del romanticismo, el librecristianismo, el destino de una "Rusia elegida" o algunas de sus consideraciones sobre la Edad Media ("La filosofía del nuevo tiempo, empezando con Descartes, fué en cierto sentido más cristiana que la filosofía escolástica de la Edad Media, época en la que el cristianismo no había penetrado en el pensamiento, no lo había regenerado." "...anticristiana fué también la sociedad medieval.") o sobre algunos filósofos occidentales ("Kant es un filósofo más cristiano, mucho más cristiano que Tomás de Aquino." "Heidegger y Jaspers me parecen poco existencialistas como filósofos.").

Esta lucha terminó en la tarde del día 23 de marzo de 1948, en la residencia que Berdiaev poseía en Clamart, cerca de París. Desde su escritorio se volvió hacia su cuñada para decirle que acababa de terminar su última obra, *El reino del espíritu y el reino de César,* cuando murió, de repente, apagado por una fuerte crisis cardíaca. El drama de este romántico, uno de los últimos, pero no el último de nuestra época, tan pendiente todavía del romanticismo, cabe en la siguiente frase de su hermosa y sincera *Autobiografía espiritual:* "No he logrado nunca establecer un equilibrio entre el ensueño y la realidad: de aquí la desarmonía de mi existencia." Las palabras del filósofo desterrado, aunque viejas, merecen ser meditadas en estos tiempos en los que los verdugos tienen inocentes ojos de soñadores.

VINTILA HORIA

AGAPITO'S BAR

En el reciente e importante discurso pronunciado por el gobernador de Puerto Rico ante los maestros estatales, se han ratificado las constantes de defensa de la pureza del idioma castellano. La primera autoridad puertorriqueña se refirió anecdóticamente

al caso de un establecimiento público, que había pretendido llevar el título, estrambótico y codornicesco, de "Agapito's Bar", y fijó la postura de su administración en el sentido de garantizar la permanencia de la lengua castellana en ese reducto ejemplar de pervivencia de los valores hispánicos que es Puerto Rico.

Han sido bien entendidas las palabras del señor Muñoz Marín, tanto en los medios sociales como en el ámbito popular. Porque el pueblo puertorriqueño vive, habla y siente con estas palabras pronunciadas en más de veinte naciones y en las que muchas veces encuentra la mejor garantía de su independencia espiritual e incluso política. Y el buen Gobierno debe velar por que todos los instrumentos que definen el vigor nacional se conserven bruñidos y puros, alejando los riesgos a que ciertos sectores de rastacueros, o sencillamente de gentes sin la debida preparación cultural, se ven sometidos.

No tendría este comentario otro propósito—y ya sería suficiente—que el de aplaudir las palabras del gobernador de Puerto Rico a no haber aparecido en las páginas del prestigioso periódico *El Mundo* un editorial titulado "El idioma inglés", en el que se contienen varios puntos de ataque para aquella intervención. Dice *El Mundo* que: "De un tiempo reciente a esta parte ha surgido en el país un movimiento, nacido en las esferas oficiales, que trata de restarle al inglés su importancia en la vida puertorriqueña y que se empeña en marcar como extranjero todo lo que con el inglés se relacione." El párrafo no tiene desperdicio. ¿Es que el inglés no es idioma extranjero en Puerto Rico y no precisamente desde un tiempo a esta parte? Entonces, ¿cuál es la lengua de que se sirven los puertorriqueños? Si el trabajoso proceso de independencia total de la isla se trata de aplazar con fórmulas intermedias de mejor o menor riesgo y ventura económica, creemos que, en lo cultural, la extranjería del idioma inglés es indudable. Que tenga esta lengua importancia temporal por la conexión política actual con Estados Unidos, no quiere decir, ni Wáshington lo ha dicho, que sean dos los idiomas que se hablan en Puerto Rico.

Dice después *El Mundo* que: "Un hombre en inglés no debe llamar la atención en Puerto Rico como desusado o incorrecto, porque nombres en español, en inglés y francés los hay en millares de pueblos y ciudades del mundo, no no llaman la atención." Pero es que en esas ciudades y pueblos no existe el tremendo conflicto lingual de una nación que ha ocupado el territorio por la fuerza de las armas y que es la primera potencia política, económica y militar del mundo en el momento presente, y un pueblo de mara-

villoso temple, pero integrado por dos millones y medio de habitantes para el que su vida cultural y la expresión de la misma con el propio idioma es la mejor garantía de su autenticidad e independencia.

Un ciudadano recién llegado de Estados Unidos tuvo que llevar un intérprete a una de las oficinas más céntricas del Gobierno estatal", manifiesta *El Mundo*. ¿Cómo no se le ocurrió a ese ciudadano enterarse previamente que en las oficinas céntricas, como en las alejadas, del Gobierno de Puerto Rico actuaban puertorriqueños y no el señor Jones? Creemos más viable que el viajero estadounidense aprendiera unos rudimentos de español, que no que todos los funcionarios más o menos céntricos de la isla sigan cursos intensivos de inglés con el exclusivo propósito de que dicho señor se ahorre los servicios de un intérprete.

Siguen otros párrafos en los que el editorialista se asombra de que un registrador de la propiedad se negara a admitir un documento redactado en inglés. No sabemos qué acogida merecen de los registradores de la propiedad de Nueva York los documentos que se les presenten redactados en español. Después se sugiere la conveniencia de admitir plenamente el idioma inglés para que se mantengan vivas e intactas las buenas relaciones establecidas con los Estados Unidos. Con objeto de que Puerto Rico mantenga vivas e intactas las buenas relaciones con los restantes países del mundo—con los cuales, por cierto, no mantiene relaciones diplomáticas por impedirlo el estatuto actual—, sugerimos que los funcionarios céntricos, los registradores de la propiedad y los dueños de los bares—se llamen o no Agapito—aprendan y utilicen constantemente los idiomas árabe y ruso, el alemán y el magiar, el francés y el esperanto. Cuando esto se haya logrado, todo el mundo se hará lenguas en Puerto Rico.

También nos extraña que el mencionado editorial aparezca escrito en español y no con texto bilingüe; por ejemplo, una palabra sí y otra no en inglés y las alternativas en castellano. De esta forma al editorialista que se declara "puertorriqueño y sincero creyente en la ciudadanía americana" quizá le permitan emitir su voto para decidir la candidatura republicana o demócrata como tal ciudadano, cosa que como puertorriqueño actualmente no puede hacer.

Nos hemos permitido comentar este equivocado artículo a título de amigos sinceros de Puerto Rico y admiradores de su ejemplar fidelidad a las genuinas tradiciones culturales. Así, desde fuera, nuestra glosa sólo puede adoptar un tono ligero, más o menos bienhumorado, siguiendo en la medida de nuestras fuerzas el ejemplo

del portavoz de la Cámara de Representantes Puertorriqueña, señor Ramos Antonini, quien al decidirse la eliminación del texto inglés del Proyecto del Senado 214, preguntó al único oponente, don Luis Ferré, que pedía una reconsideración de la unánime repulsa —unánime con la excepción naturalmente del señor Ferré—alegando que no había entendido lo que se estaba votando, sino lo había entendido por haberse hecho la proposición de anulación en idioma español.

Pero el editorial queda contestado cumplidamente por quien puede y debe hacerlo: Por el propio secretario de Instrucción de Puerto Rico, don Mariano Villaronga, quien en el mismo periódico ha ratificado una vez más las claras palabras del gobernador Muñor Marín. Y también por la mencionada votación de la Cámara de Representantes.

EUGENIO GARZO

"JEANNE D'ARC AU BUCHER": INGRID BERGMAN

La estética de Paul Claudel se diluye en su vocación de simbolismo. Los valores humanos, sin duda subyacentes en sus obras, quedan abrumados bajo el peso de la significación sobrenatural que les confirió su autor. Los personajes de su teatro se pierden en el propio hálito sobrenatural. Incluso la estructura de la versificación, con resonancias bíblicas, arrastra un tono monocorde, una única vibración musical, de eficacia absoluta para la transmisión del mensaje lírico que contienen, pero de punto menos que imposible matización oral. De todo lo cual se deduce que la producción destinada por Claudel al teatro fué concebida más en función de estricta poesía lírica, en forma de grandes poemas dialogados, que como piezas dramáticas representables. Su trascendental intencionalidad, su permanente simbolismo, la hacen de difícil intelección cuando nos es comunicada por la expresión dramática propiamente dicha. Por otro lado, no menos importante, la acción, la dinámica escénica, son suplidas en los dramas de Claudel por una inmovilidad y un hieratismo necesarios para encarnar la alta finalidad de su palabra, pero muy lejanamente emparentado con el movimiento de una obra concebida para su interpretación por actores. Todo ese conjunto de características de doble vertiente—po-

sitiva en la lírica, negativa en la dramática—están contenidas en casi la integridad de la producción claudeliana, desde *L'Otage* hasta *L'Annonce fait à Marie;* desde *Le soulier de satin* hasta este oratorio, *Jeanne d'Arc au bûcher*, que acaba de representar Ingrid Bergman, bajo la dirección de Rosellini, en el Liceo de Barcelona. Con la agravante de que el subrayado musical proporcionado por la extraordinaria partitura de Honegger disminuye las posibilidades del recitado, de la desenvoltura del actor, etc.

La magnífica actriz sueca hubo de enfrentarse en esta representación con la dulce monotonía de los versículos de Claudel. Sin apenas coyuntura para el matiz, Ingrid Bergman dedicó todo su amplio registro a tonalizar esa líquida armonía, a iluminarla y llenarla de ternura, de sobrehumana pasión. Su voz temblaba en su susurro, en una imprecación, y los versos sonaban limpios, precisos, recortados. La obligada inmovilidad de la actriz, su actuación alterna con la música o sobre ella, se colmaron con la exactitud del gesto, con el énfasis de la figura. Al descender la grada, al mover un brazo, al arrancarse las cadenas de la hoguera, una extraña elegancia, un sobrecogedor empaque lo presidía todo. En los mismos silencios, toda la efigie se reviste de gravedad y sabiduría. Y todo ello sin un desafuero en la declamación, sin un desmesuramiento. Una auténtica lección interpretativa que, naturalmente, no convenció a todo el mundo.

ENRIQUE SORDO

EL SIGNO HISPANICO DE LA PINTURA MODERNA

Más bien que con el Impresionismo, la pintura moderna y el arte moderno en general surge, como ha dicho don Eugenio d'Ors, contradiciendo sustantivamente las tendencias impresionistas, y triunfa ruidosamente en toda Europa a partir de 1900. De ahí quizá que la expresión "estilo 1900" acabase por desplazar, generalizándolas, a las expresiones de más corto radio espacial: "*art nouveau*", "*modern style*" o "*Jugendstil*". Los titanes de la nueva expresión artística son tres: Cézanne, Gauguin y Van Gogh, que, formando en el poderoso haz del Neoimpresionismo durante un breve lapso, pronto inician separadamente sus investigaciones plásticas y sus análisis de la expresión pictórica. Con Paul Gauguin,

y no es paradoja, la pintura universal acepta de nuevo los cánones del espíritu hispánico, con una vigorosa proporción de hispanoamericanismo. No sé si sólo por su abuela peruana y por sus estancias en América, pero lo cierto es que en Gauguin alienta un auténtico hispanoamericano, por vocación y por temperamento —naturaleza—, tanto como por su obra y por su peripecia personal—libertad—. En rigor, Paul Gauguin es el primer pintor hispanoamericano que trazó nuevos derroteros en la historia de la pintura. Incluso la vocación hacia el muralismo está latente en él: sus cuadros parecen fragmentos desgajados de imponentes frescos, hermanos mayores de los grandes murales hispanoamericanos; en él está ya alumbrándose la gran pintura hispanoamericana, desde José Clemente Orozco hasta Rufino Tamayo y Osvaldo Guayasamín.

Del mismo cañamazo temporal de que se sirve este individualista recalcitrante (1883-1903) empiezan a nacer los primeros grupos: Neoimpresionismo, Simbolismo, Expresionismo en su primera fase (1885-1900). Y de la segunda oleada expresionista, que se inicia en 1905, coincidiendo con el Fovismo, no cabe hablar sin que inevitablemente surja el nombre más importante de la pintura moderna: Pablo (jamás Paul), Pablo Picasso, que entonces, a los veintitrés años, inicia sus épocas azul y negra, marcando con gruesos trazos la preocupación social característica de nuestras artes y nuestras letras, que brotaría de nuevo vigorosamente, años después, sobre la tierra americana. Expresionistas son también Orozco, Solana, Rivera, Portinari, Segal, Siqueiros, Tamayo..., pues el expresionismo, como tendencia permanente del arte y no sólo como escuela, se corresponde muy bien con las constantes de nuestro espíritu, aunque no quiera reconocerlo la contumacia nórdica. Arte de creaciones populares el nuestro, tanto en la plástica como en las letras, desde siempre ha gritado su mensaje recurriendo a todos los signos, a todos los registros, poniendo en juego todos los recursos para hacerse entender de los demás. Esa afanosa búsqueda de la significación estilizada llena de sentido hondo y duradero todo el muralismo hispanoamericano del siglo, en el que aflora no sólo un mensaje nuevo, sino también un lenguaje primitivo y a la medida de la comunicación, que se nutre, sobre todo, de una auténtica rebeldía del hombre frente a todo lo que le constriñe. Como siempre que es auténtico, el arte anticipa aquí un mundo nuevo y una nueva e insoslayable forma de convivencia.

A Picasso corresponde también la gloria de descubrir para la historia del arte un nuevo lenguaje plástico, hasta entonces desconocido, hecho de renunciamiento y de esencialidad, y que había

de abrir de una vez para siempre posibilidades insospechadas de pintura. El Cubismo es casi exclusivamente una cosa: Picasso. Si no es eso sólo, es también Braque, Gris (el más fiel intérprete del Cubismo) y Léger, quizá también María Blanchard, y de estos nombres sólo el de Léger nos es enteramente ajeno, pues Braque fué llamado, y con razón, "cubista español". Por lo demás, esta auténtica revolución pictórica gravitará ya para siempre en el destino del arte de la pintura, sobre todo por lo que respecta a las tendencias subsiguientes. Picasso se erige así, sin proponérselo, en un furibundo dictador de la pintura moderna, la única dictadura acatada dócilmente que se conoce desde que el mundo es mundo.

Haciendo gracia del Futurismo (1910), de la reacción que provoca (Pintura Metafísica) y del Purismo de Ozenfant y Le Corbusier (1918), de nuevo encontramos un nombre español a la cabeza del Dadaísmo, contemporáneo de la primera guerra mundial. El Dadaísmo queda truncado si se suprime el nombre de Francis Picabia, y Picabia no sólo es español hasta la medula de sus huesos, a pesar de haber nacido y vivido fuera de España (en Barcelona funda, sin embargo, su revista *391)*, sino más bien el símbolo de la permanencia española frente a la fugacidad de los ismos: sucesivamente milita en el Impresionismo (ya transnochado), en el Cubismo (y en sus derivaciones de la Sección de Oro y del Orfismo), en el Dadaísmo (con cierta constancia), en el Surrealismo, de nuevo en el Abstractismo (en 1945), para acabar enarbolando, en 1949, a los setenta años de su edad, su propia bandera: el "Superirrealismo".

A la hora del Surrealismo (es decir, del Superrealismo), que, más que la hora de 1924 señalada por el manifiesto de André Bretón, es la hora difusa de Freud, los pintores españoles libran ya las primeras y reñidas batallas; pero además son los de valor paradigmático o definitivo los que permanecen en el crepúsculo sereno de la decantación: el más puro y acendrado surrealista sigue siendo Miró; el más atrevido y escandalosa, Dalí. Dos nombres, por lo demás, claves en un movimiento que, pese al mar de denigraciones sin medida que suscitó, hizo posible la entrada en un mundo ilimitado del arte, valorando con justeza una importante parcela de la realidad que se oculta detrás de la pantalla del mundo exterior.

Al pasar, como etapa final, a la enredada maraña del Arte Abstracto llama poderosamente la atención que, por una sola vez en la historia de la cultura, los epítetos "abstracto" y "concreto" hayan sido aplicados durante algún tiempo, indiferentemente, a la

misma realidad, que, por otra parte, mereció también el mote de "arte absoluto". También es un significativo azar que un diccionario de pintura moderna haya de empezar precisamente por el artículo "Arte Abstracto", ahogando casi al lector en las procelosas aguas del musicalismo, del orfismo y del sincronismo, del reyonismo, no-objetivismo, suprematismo, del neoplasticismo, "De Stijl" y elementarismo. (Si el prudente lector logra llegar con vida al dominio neoplasticista de Piet Mondrián puede decir que se ha salvado.) Pues bien: en este cosmos con apariencia de caos jugaron su carta, con suerte, varios pintores hispánicos en distintos momentos. Pero a uno de ellos, el uruguayo Joaquín Torres-García, se debe, tanto como a Seuphor, la primera Exposición internacional de Arte Abstracto, que se celebró en París en 1930.

Esta patente vena hispánica que riega y nutre la pintura moderna, desde sus orígenes hasta hoy, puede rastrearse con facilidad a través de las páginas de una publicación francesa reciente, que merece los más vivos elogios: el *Diccionario de la pintura moderna* (1).

Vaya por delante que este *Diccionario* es un verdadero primor editorial, desde el papel y la calidad de las reproducciones hasta el artístico ajuste de Henri Jonquières. Pero además es una obra importante, debida a un equipo de especialistas, que ha logrado una breve, pero enjundiosa y documentada enciclopedia de la pintura moderna, de una comprensiva amplitud y una estructura admirables, que, lejos de las contradicciones internas y de los cercenamientos y amputaciones de los diccionarios al uso, revela, hasta donde es posible, un pensamiento unitario. Se compone de unos centenares de rigurosos ensayos sobre los pintores más calificados —una breve reseña biográfica y de su evolución artística y un análisis comparativo de su estética—, sobre todos los movimientos y tendencias, sobre los escenarios y las palancas que más han influído en el desenvolvimiento de la nueva estética, y también sobre los hombres que estuvieron mezclados en la vida artística, influyendo en ella de una manera o de otra, desde Zola, André Bretón o Apollinaire hasta Kahnweiler, Gertrude Stein o Berthe Weil. (La

(1) *Dictionnaire de la peinture moderne*, Fernand Hazan, editor. Octubre de 1954. 328 págs. 270 reproducciones en colores y 60 dibujos. Corresponden a los pintores hispánicos la décima y la sexta parte de las ilustraciones, es decir, 28 y 10, respectivamente, y de éstas, 9 y 7, respectivamente, a Picasso. (El magnífico *Picasso*, de Skira, de 1953, no contiene más de 62 láminas en colores y un dibujo.)

Compárese este *Diccionario* con la edición española de la obra de Sheldon Cheney, *The Story of Modern Art*, que publicó simultáneamente la Editorial Seix Barral, S. A., con el título de *Historia de la pintura moderna.*

pintura moderna descansa en gran parte sobre los delicados hombros de estas dos mujeres, como también sobre los de Berta Morisot, María Cassat, Susana Valadon—la inquieta madre de Mauricio Utrillo, y vuelve a estar aquí, si bien de otra manera, lo español—, María Blanchard, Marie Laurencén y Natalia Gontcharova.)

Y, por si esto fuera poco, la más admirable probidad preside el criterio de los redactores, atados por sangre, nacionalidad y tradición al país más chovinista del mundo. Desaparece por completo la enemiga a lo español que caracteriza muchas de sus publicaciones ultrapirenaicas. Bastará señalar un ejemplo revelador, por tratarse de un punto muy controvertido: Picasso. Firma el artículo—y lo señalo en su honor—Frank Elgar, y empieza diciendo: "A pesar de haber participado en todas las aventuras de la pintura francesa del último medio siglo, Picasso ha permanecido insobornablemente español." "Como quiera que sea, ningún artista extranjero, viviendo y trabajando en Francia, se ha dejado absorber menos por las costumbres y por el espíritu francés, ninguno ha atestiguado más su fidelidad a su origen." Tras de dedicarle el artículo con mucho más largo de todo el libro, termina así: "Desde luego, no nace un Picasso cada siglo. Pero ¿quién no estima que nuestro siglo sería sin él más plano, más opaco, menos digno de ser vivido?" Por todo ello, quiero mencionar expresamente no sólo a Elgar, sino también a Seuphor, a Raymond Cogniat, a Philippe Soupault y, sobre todo, a Jacques Lassaigne, que, con el mejor sentido, han intentado situar a los pintores hispánicos en el concierto mundial, a través de la nómina que, por orden cronológico, sigue: Torres-García (que nace en 1874), Picabia (1879), María Blanchard, Picasso (1881), Orozco (1883), Solana (1885), Diego Rivera (1886), Gris (1887), Miró (1893), Francisco Bores (1898), Portinari (1903) y Dalí (1904), el más joven de los pintores del *Diccionario.* De cada uno de ellos se nos da un verdadero estudio, a medida de su importancia respectiva. Y además, aquí y allá, a lo largo de estos artículos o de otros, con reiteración o no, se mencionan los nombres de Gaudí, de los escultores Gargallo, Manolo (Hugué) y Ferrant, de los pintores Siqueiros, Segal, Palencia, Tamayo y Cossío. Si a éstos se añade el del maestro Vázquez Díaz, de una dimensión más nacional que internacional, y puesto que el límite ulterior se refiere a los pintores que habían dado ya lo esencial de su obra antes de la última guerra mundial, y que de alguna manera han influído en el rumbo de la pintura universal, el panorama artístico hispánico puede aceptarse en principio, aunque naturalmente quepa discutir el criterio aplicado.

Por lo demás, este *Diccionario* cumple perfectamente el cometido que le señalaron sus creadores: el de servir al mismo tiempo de instrumento para la íntima delectación diaria de los que a diario necesitan del espectáculo de la pintura, que en nuestra época ha precedido en su trayectoria a las demás artes, abriendo para ellas un anchuroso cauce, presidido desde principios de siglo por el sentido de la unidad: síntesis de las artes plásticas, desde la Bauhaus que funda Gropius en 1919 y la revista que Ozenfant y Le Corbusier inician en 1920 bajo el lema *Esprit nouveau*, hasta el muralismo mejicano de los años veinte, la arquitectura brasileña de los años treinta y el nuevo y vigoroso brote español que tiene su símbolo clamante en la basílica de Aránzazu; pero además unidad de las artes todas, y no sólo de las artes plásticas (piénsese, por ejemplo, en el musicalismo de Kandisky y de Kupka, en los *ballets* rusos y suecos como síntesis de lo musical y literario con lo pictórico; en lo literario como frecuente impulsor de movimientos y tendencias, desde el manifiesto hasta la influencia cernida y difusa, que da una pintura literaria, de la cual el último ejemplo español es José Caballero). Escultor y pintor es Moore; pintores y escultores, Arp, Boccioni y Vantengerloo, para no contar a otros, como al propio Picasso; arquitecto y pintor, Le Corbusier; pintor, poeta y músico, el Apollinaire de la Pintura Metafísica, Alberto Savinio, hermano de Chirico. Y unidad, finalmente, con relación al mundo, en una pintura realmente universal y comunicada: la irrupción briosa de América, con un plantel excepcional; Asia, traída por el batallón de pintores rusos contemporáneos y por los japoneses; África, en el arte negro, de la mano de los grandes maestros; Oceanía, en fin, en el *Tahití* de Gauguin y en el australiano Eduardo Goerg. A partir de aquí ya no tiene sentido historiar la pintura por países; ya no cabe hablar, como en el XVII, de pintura española o de pintura flamenca.

CARLOS PEREGRÍN OTERO

NUEVAS LUCES SOBRE LA ESPAÑA ROMANOVISIGODA

El Instituto Español de Estudios Eclesiásticos, dependiente de la Iglesia Nacional de Montserrat y Santiago de Roma, ha iniciado en 1953 una serie de importantes y decisivas publicaciones en las que se contienen los resultados de muchos años de silenciosa inves-

tigación. La revista anual *Anthologica Annua* recoge trabajos que interesan desde amplios puntos de vista a los especialistas de las cuestiones religiosas y culturales de diversas épocas. Una colección de monografías jalona otro flanco de las actividades del Instituto Español de Estudios Eclesiásticos. La presente obra, *La cura pastoral en la España romanovisigoda* (1), es un estudio detenido de todas las actividades que integran el concepto de cura pastoral, en un período que desemboca en el que bien puede calificarse como primer siglo de oro de la Iglesia en España; el cual no fué obra solamente de las grandes figuras episcopales que constelan la centuria anterior a la invasión de los árabes, sino que ellas recogen y llevan a su plenitud la herencia de sus predecesores, muchos de los cuales fueron confesores de su fe.

Pero ese esplendor corre el peligro de ser limitado a los aspectos externos de la vida de la Iglesia, y en especial al alto valor social que se le concedió en el estado visigodo, unificado política y religiosamente bajo la fe católica; y esto es tan sólo una parte, aunque muy cierta, de la verdad: también manifestó en su vida interna un gran empuje, y éste fué en último término la razón íntima de aquel otro gran esplendor externo, que de este modo no quedó reducido a pura estructura de artificio, como ineludiblemente hubiera sucedido en caso contrario.

Factores de esa gran realidad fueron la educación, intelectual y moral, de los clérigos, su perfecta organización y la vigilancia y el celo de los obispos; la buena preparación, en fin, de lo que se puede llamar el sujeto de la cura pastoral.

Estudiado este elemento básico, pasa el autor a analizar minuciosamente los distintos aspectos de la actividad pastoral de la Iglesia en España: Iniciación cristiana, vida litúrgica y culto, predicación, matrimonio y familia, ascetas, vírgenes y monjes, la disciplina penitencial, extramaunción, viático y liturgia funeraria.

El autor ha hecho su investigación a base de un contacto directo e inmediato con las fuentes, sin utilizar la bibliografía, por otra parte escasísima en lo que se refiere a la orientación específica de este estudio, sino en cuanto podía servir para interpretar algún punto concreto o para abrir el camino hacia las fuentes. Del estudio así realizado se han obtenido frutos apreciables aportando nuevos puntos de vista en la interpretación de las fuentes, y sobre todo dando una imagen de casi toda la vida interna de la Iglesia española

---

(1) Justo Fernández Alonso: *La cura pastoral en la España romanovisigoda.* Colección Monografías número 2. Publicaciones del Instituto Español de Estudios Eclesiásticos. Iglesia Nacional Española. Roma, 1955. 642 págs.

en la época romanovisigoda mucho más viva e íntima de cuanto hasta ahora se hubiera hecho; especialmente se demuestra en estas páginas un gran empeño en trazar con la claridad y la precisión posibles la trayectoria de las ideas y de las instituciones con sentido de progreso desde el siglo IV al VIII.

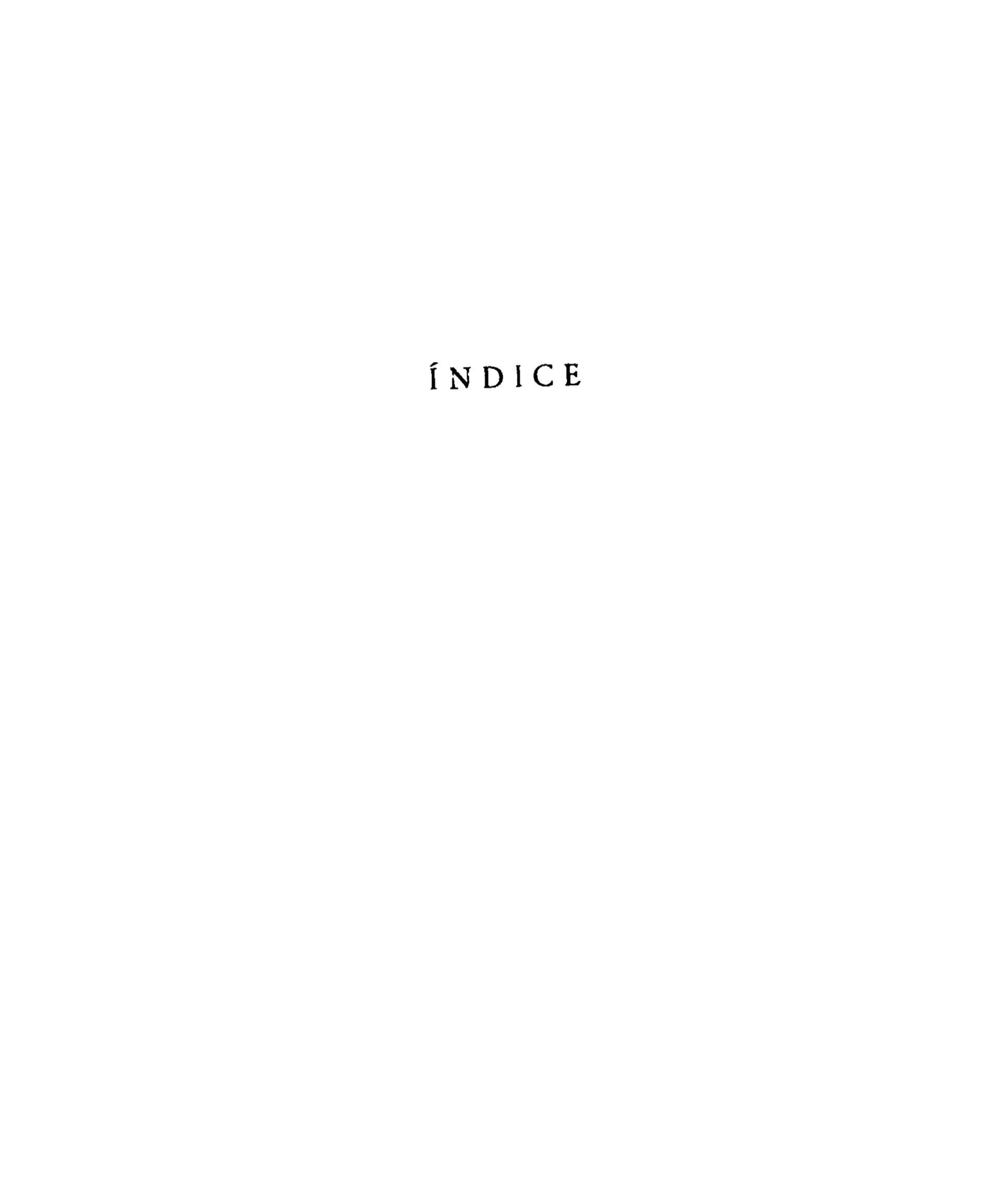
No faltaron los defectos, que anota y pondera convenientemente el autor, como se advierte en los siguientes párrafos con que concluye el volumen, después de haber presentado una síntesis de las conclusiones que se deducen de su investigación:

"Como deficiencias fundamentales recapitulemos, para terminar, la intervención excesiva de las autoridades civiles en los asuntos eclesiásticos, principalmente en los concilios y en las elecciones episcopales; la falta de espíritu de conquista para intentar convertir a cuantos se hallaban aún fuera de la Iglesia; la política seguida en relación con la conversión y el bautismo de los judíos, privada en la mayor parte de los momentos de la historia de ese problema, si no de espíritu sacerdotal, sí de la más elemental prudencia sobrenatural; la falta de catequesis para terminar la instrucción de los neófitos después del bautismo, y, en fin, acaso se nota también un punto débil en el capítulo de la predicación. Aunque tampoco debe olvidarse que no nos es posible llegar a percibir perfectamente la vida de la época, sobre todo en punto de carácter tan práctico como este último de la predicación y otros varios que quedan en la penumbra, por faltarnos casi en absoluto aquellas clases de fuentes, como las cartas, los sermones y las biografías, en que más que en otras algunas se llega al contacto con la vida real. Es menester confesar, por tanto, que no es todo, ciertamente, oro de pura ley; pero nos parece indudable que, en su conjunto, la última centuria estudiada constituye con toda verdad el primer siglo de oro en la historia eclesiástica de España. Y no ponemos en esta afirmación calor de panegírico, sino—creemos—sinceridad escueta de inventario."

Acompañan al volumen una abundante lista de fuentes y bibliografía y unos minuciosos índices analítico y alfabéticos de personas y de cosas.

C.

ÍNDICE



UNA GRAN INCITACION: LOS ESTADOS UNIDOS DE NORTEAMERICA

POR

FRANCISCO TRUSSO

II. LA INCITACIÓN AL ESTADO-CIUDAD

En nuestro anterior artículo (1) nos referíamos a la presencia actual del drama en que se desenvuelve el mundo griego a partir de la guerra del Peloponeso y a la rica experiencia política que aporta a la comprensión y vivencia de nuestro momento histórico en cuanto analógicamente se los acerca y estudia.

Como ya entonces preveíamos, abonando nuestra tesis con las palabras de Toynbee, que tal presencia y paralelismo se advertía en la medida que considerásemos la calidad de la incitación que golpeó al mundo de las ciudades griegas, comenzaremos por volvernos al cuerpo político que soportó el reto y recordar cuál fué la naturaleza de este último, para encontrar en la respuesta dada el anticipado eco del actual debate y la presente incitación.

Presentamos el juego de la incitación y respuesta en el mundo griego posterior al siglo V, sin hacer en cada caso alusión directa a la semejanza o analogía con el presente, por dos motivos: el primero, que creemos preferible dejar ello por cuenta del lector, y el segundo, que sería inútil buscar coincidencia o paralelismo de cada uno de los actos y situaciones de ese juego con los del presente. La coincidencia ha de buscarse en la naturaleza de la incitación y en las únicas respuestas que en ambos casos pudieron darse.

* * *

El momento histórico que tocó en suerte a la generación que vió avanzar y extenderse el irresistible aluvión macedónico, representa la normal y necesaria desembocadura de la praxis política de las ciudades griegas a partir del insanable rompimiento que sufrieron al no saber responder acertadamente a las incitaciones que, de dentro y de fuera, cercaron el cuerpo de la Polis tradicional.

La historia de la guerra del Peloponeso es la trágica historia de la equivocada e irremediable respuesta dada por el cuerpo político de la Grecia a la incitación que, en el momento culminante del genio ático, golpeó a sus murallas. Y tanto más pavorosamente grave hubo de ser esa tragedia e inevitables sus consecuencias cuanto que la incitación provenía de uno de esos movimientos orgánicos del crecimiento histórico a los cuales, o se les da la adecuada respuesta y la cultura y el hombre dan un paso positivamente decisivo, o no se acierta, por ceguera o impotencia en ella, y la catástrofe se ensaña sobre la cultura incitada (2).

Digamos de paso que tal vez el mérito del pueblo romano resida en el hecho de haber tenido para cada uno de los movimientos que le acosaron la justa respuesta.

En aquellas conversaciones preliminares a la guerra, que por sus embajadores y caudillos mantienen entre sí Atenas, Corinto y Lacedemonia, y que

(1) CUADERNOS HISPANOAMERICANOS, octubre 1954.

(2) Utilizamos aquí la terminología que Toynbee hizo famosa para explicar los procesos históricos: "incitación" y "respuesta", por creerlos adecuados a su dinámica. No olvidemos, sin embargo, las críticas que contra tal cuadro interpretativo dirigió Ortega y Gasset en su Curso de Madrid en 1949.

Tucídides nos trae en el Libro I, capítulos VI-VII-VIII, XIII y XVII, el historiador nos hace asistir a la iniciación de él, desde ese momento, ininterrumpido diálogo que la Polis se ve arrastrada a mantener con las fuerzas que, como el hijo en los pujos que preceden al parto, van inevitablemente abriéndose camino. Es Tucídides, convertido en oráculo panhelénico, quien penetrando en lo más profundo de las corrientes que se repartían el alma política, revela a sus contemporáneos el real significado de cada uno de los acontecimientos con que se va cargando oscuramente el cielo griego. En los discursos de los embajadores queda planteado *ab initio* el encuentro de la organización del Estado-ciudad con el nuevo estado que Filipo comenzará a levantar, pero que sólo el genio romano hará triunfar.

Para aprehender el planteamiento de ese encuentro, se nos hace preciso ubicar antes que nada la sociedad sobre la que presionó la incitación.

Aquella organización de tipo patriarcal que la monarquía heroica va a dar forma política y que desemboca en el estado aristocrático y agonal de una clase terrateniente y guerrera, va a convertirse en el siglo VII a. de C. en el Estado-ciudad. No que recién entonces aparezca la Polis como unidad política—de cuya existencia y vida encontramos ya testimonios en Homero—, pero sí que desde ese momento y durante largos siglos, toda la vida griega tendrá su origen, su fundamento y su fin en la Polis, suprema razón de su cultura.

La ciudad se convierte en un todo autosuficiente y cerrado, totalizador de cualesquiera manifestaciones del hombre heleno, al que señala el más alto ideal de la areté. Este ideal, al que mirará la Paideia desde entonces, no radicará en la acción guerrera agonal o en el triunfo de las contiendas olímpicas que cantan Homero, o ya tardíamente Píndaro, en el sublime cantar inmortalizador de sus himnos triunfales sino en la dedicación total a la vida de la Polis. En ella todo comienza y también todo termina; nada queda fuera de su ámbito, ni lo más profundo e íntimo de la conciencia individual. Jamás comprenderíamos el mundo de las ciudades griegas si considerásemos la existencia de una vida privada ajena a la vida "política", pues bien se ha dicho que la ciudad es la suma de todas las cosas humanas y divinas.

Esto en cuanto a sus relaciones internas. En su proyección externa, queda plenamente cerrada dentro de sus murallas en absoluta autarquía, poseedora de una peligrosa indisposición contra cualquier manifestación que pudiera significar un cercenamiento de su soberanía.

Como en ninguna otra parte, se hace patente en la Hélade lo que Fustel de Coulanges dice refiriéndose a la ciudad antigua: "Cada ciudad amaba intensamente su autonomía; así designaban el conjunto integrado por su culto, su derecho, su gobierno, toda su independencia religiosa y política." "Era más fácil a una ciudad sojuzgar a otra que incorporársela... Confundir dos ciudades en un solo Estado, unir la población victoriosa y asociarlas bajo un mismo Gobierno, jamás se ve en los antiguos. Si Esparta conquista a Mesenia, no es para formar un solo pueblo con espartanos y mesenios, pues expulsa y esclaviza a los vencidos y toma posesión de sus tierras. Del mismo modo procede Atenas con relación a Salamina, Egina o Melos." Y cuando más adelante afirma enfáticamente: "O la ciudad cesaba de ser, o era un Estado soberano."

Pues bien, dentro de ese Estado-ciudad es como nació y floreció la cultura griega; fué ése el medio en que germinó, rica en valores, la vida superior del hombre heleno.

Consecuencia necesaria de esa posición de la ciudad es el principio orientador y explicativo de la política griega, según el cual el fundamento último de toda justificación es el provecho de la Polis, sin subordinación de ese provecho a norma ética alguna. En el discurso de los embajadores atenienses ante el Senado de Lacedemonia, que nos trae Tucídides en su Libro I, cap. VIII, hallamos expuesta en toda su crudeza esa concepción que, por otra parte, hubo de parecer perfectamente razonable a todas las ciudades,

aunque no aceptasen lo que con ello se pretendía justificar: el dominio de Atenas. La importancia de la idea merece le dediquemos especial atención escuchando su exposición de boca de quienes a sí mismos se llamaron maestros de la Grecia: "Ninguna cosa hicimos de que os debáis maravillar, ni menos ajena de la costumbre de los hombres, si aceptamos el mando y señorío que nos fué dado, y no le queremos dejar ahora por tres grandes causas que a ello nos mueven, es a saber: por la honra, por el temor y por el *provecho* (el subrayado es nuestro). *Nadie antepuso jamás la razón al provecho*, de tal modo que, ofreciéndosele alguna buena ocasión de adquirir y poseer algo más por sus fuerzas, lo dejase... "Es en el tan conocido pleito de Mitilene donde tal vez se encuentra más explícitamente desarrollada esa norma fundamental de la ciudad. Acosada Mitilene por las fuerzas atenienses y desesperada de recibir socorro de los peloponenses, se entrega en manos de aquéllos, quienes acuerdan el exterminio de todos los mitilenos sin discriminación alguna. Mas vueltos luego sobre ese primer y violento proyecto, ponen a discusión del Senado la adecuada sentencia. Ni una sola apelación a la justicia o a la magnanimidad se escuchará en la asamblea; el provecho de la Polis es la justificación suprema de la acción para quienes con Cleón aconsejan el total exterminio de los vencidos, como para los que con Diodoto se inclinan por la opinión contraria. Es en pleno siglo de Pericles—el siglo de las luces griego—que Cleón opina libremente que "si han tenido justa causa de rebelarse, conviene confesar que los señoreamos injustamente; y aun cuando fuese así, sería también conveniente que los castigásemos contra justicia y razón por nuestro provecho...", y si el siguiente orador aconseja salvarnos de la muerte, no apoya tal sentir en "la misericordia ni en la clemencia", sino en el bien de la ciudad, pues—son sus palabras al Senado—"más conviene considerar que no estamos aquí reunidos para contender en juicio lo que requiere la razón y la justicia, sino para tomar consejo y consultar entre nosotros lo que nos será más provechoso".

Tendrán los griegos que pasar por la tremenda experiencia de la guerra del Peloponeso y las desalentadoras consecuencias de sus democracias impersonales, para llegar con los post-socráticos al planeamiento de la "causa justa" por encima del utilitarismo del Estado.

Es indudable que semejante Estado poseedor de esas dos bombas de tiempo: en lo interior, una absorción total de la vida, y en lo exterior, una exclusividad preñada de mala voluntad hacia el vecino, debía acarrear al mundo heleno terribles consecuencias, como de hecho aconteció cuando en ambas dimensiones fué incitado.

Si más arriba preveníamos contra el error, tan común en muchos historiadores, de juzgar el presente con la única medida del pasado, debemos ahora evitar caer en el error contrario e igualmente dañoso: juzgar el pasado por el presente, endilgar al pretérito los males que sólo en el futuro se sufrieron. Sería, pues, faltar a la verdad acusar a la Polis de aquellos vicios que la degradaron en su vejez y que en los tiempos de su plenitud sólo fueron inclinaciones a las que el genio ático puso el debido freno o encauzó por empresas saludables.

Porque antes de degenerar en el monstruoso estatismo impersonal, el celo de la ciudad por todas las manifestaciones del hombre y de la divinidad dió a los griegos la justa medida de lo político y del bien del común por sobre los intereses individuales, y antes que el celo de su autonomía hiciese preferir a los helenos el prurito de la independencia a los grandes valores de que eran depositarios, crearon en la ciudad-estado un prototipo perdurable de comunidad humana.

En dos elementos: religioso-cultural el uno, político-racial el otro, debemos buscar las fuerzas que, a modo de factores de saludable resistencia, contuvieron los excesos de la Polis frente al individuo, y tendieron hacia el exterior un puente de unión con sus vecinas.

Cumplieron tal misión el *mito* y la

aristocracia dirigente, con lo que de esencial tenía esta última: el agón.

* * *

Por el mito, el ciudadano escapa, aunque sólo sea en el fondo de su espíritu y de su conciencia histórica, de los lazos que le sumergen en su Estado-ciudad. Como bien hace notar Burckhardt: "La unidad del mito proporciona al mundo griego un alto grado de unidad de educación... que conducía a los helenos a través de todos los odios, hacia los helenos."

Pero en mayor grado aún que el mito fué la aristocracia y su vida anagonal, quien obró como poderoso correctivo contra el absolutismo y hermetismo de la ciudad, y cuando en el siglo v sólo quedaba su recuerdo, siguió cumpliendo esa misión, en donde como Esparta, seguían en pie, aunque mutilados, sus antiguos cuadros.

Mientras existió la aristocracia con su cultura y su forma de vida superior, como clase dirigente del Estado, subsistieron en él las necesarias diferenciaciones para impedir una opresora nivelación, con una inconmovible institución familiar arraigada en los eupátridas—verdadera asamblea de reyes—, con sus facultades y responsabilidades propias, con sus tradiciones seculares que la remontaban a la edad heroica anterior al establecimiento de las ciudades, en la que por el vínculo de la sangre todos sus miembros se sentían unidos en un común origen trascendente de la Polis, y que les hacía sentir, según anota el mismo Burckhardt, "como la clase superior común de la nación".

Pero, por sobre todo ello, la aristocracia llevaba consigo dos manifestaciones que en alto grado contribuyeron a la formación de la Areté griega y a defender a la ciudad de las fuerzas de destrucción que la acechaban: *la conservación de un selecto plantel de hombres dirigentes y la vida agonal.*

LOS HOMBRES DIRIGENTES

Estos, depositarios de la *kalokagatia*, mantuvieron el tono personal de las relaciones políticas, que se debieron enfrentar con responsabilidades perfectamente individualizadas y concretas, consiguiendo así que la presión y el poder absoluto del Estado permanecieran *dentro de la medida del hombre.* Responsabilidades asumidas por personas y grupos determinados, poder asumido por individuos y cuerpos que se movían dentro de una esfera eminentemente personal y a quienes importaba mantener las instituciones bases de la ciudad que eran garantía de su permanencia. "Los estados aristocráticos ofrecían un plantel lucido de hombres distinguidos que realizaban en conjunto el ideal de la vida griega, acomodada al sentido del siglo: Gobierno del Estado, guerras, luchas deportivas, noble ociosidad." Ultimos retoños de esa aristocracia son aquellos tebanos que nos describe Plutarco en su vida de Pelópidas: "Todos de las principales casas y para lo demás unidos en fiel amistad entre sí, pero en cuanto a gloria y valor competidores acérrimos." Quedan definitivamente fijadas en esta referencia, con la fuerza que sólo son capaces de presentar las cosas en su agonía, las virtudes que fueron patrimonio de la clase superior helena. "Todos de las principales casas", es decir, tradición de la sangre, valor ejemplar de las virtudes domésticas "unidos en fiel amistad", el "eros", el desarrollo de las virtudes humanas por la amicita; "competidores en la gloria y el valor", esencia de la vida agonal, palestra de los valores griegos y a la que pasamos a considerar en especial *lo agonal.* Tratando, con grande esfuerzo y conscientes de sacrificar muchas de sus poliformes y ricas expresiones, de concretar la diversidad extraordinaria de la vida agonal, podemos aventurarnos a conceptalizarla como "la competencia entre iguales" en vista a exaltar las virtudes personales del vencedor.

Sin considerar la eminente acción educativa que para el individuo representó el agón—tema ajeno a este estudio—, hemos de decir que unió sus valores a los del mito para liberar a la Polis del mortal peligro de apurar al extremo las dos características que la configuraban. En lo interno origina la elevación de los valores individuales frente a la absorción del Estado. Pero

no se trata en modo alguno del individualismo que más adelante debía postrar a las ciudades, a medida que la vida política se va despersonalizando, sino de la exaltación de lo auténticamente individual que no se da sino proyectado y ubicado en los cuadros naturales societarios: familia y estirpe que se continúan y realizan en los individuos. No es el culto del ciudadano cuantitativo e indeferenciado, cuanto la exaltación del individuo calificado por su destino personal y exclusivo, delimitado por el peso y contorno de una familia, una *gens* y unos dioses propios que se remontan hasta el mito.

En los himnos epinicios de Píndaro, el sublime poeta del antiguo agón se expresa esa comprensión del individuo por los helenos. Todas sus Olímpicas, dedicadas a algún héroe, van dirigidas a cantar más a su estirpe y sus antepasados que al héroe mismo. En la Nemea sexta dedicada a Alcimidas, de la familia de los Básidas, nos dice con el casi desesperado entusiasmo de quien es testigo de la agonía de lo agonal: "Testigo de ello—la igualdad de origen de dioses y hombres—es la familia Alcimidas, parecida a una llanura fecunda... Contemplad a nuestro joven héroe, apasionado por los combates..., ha seguido las huellas de Praxidames, su abuelo... Así, pues, en esta raza, tres atletas han salido a las luchas de la arena." Y sigue pidiendo a su musa dirija hacia la causa de los Básidas "el aliento glorioso de sus cantos".

En lo externo, el agón se eleva por sobre las fronteras de las ciudades creando ideales comunes, en cuya consecución se movilizan, para encontrarse todas en los mismos centros agonales concientes de ser helenas.

EL CAMBIO DE PANORAMA

Hemos querido presentar hasta aquí el cuadro del cuerpo político del Estado-ciudad, que hubo de enfrentarse, de pronto y contra su pesar, con la revisión de sus fundamentos mismos.

Al finalizar el siglo VI, un sentir distinto, un cambio de corriente, comienza a operarse insensiblemente en lo profundo de las ciudades áticas, proveniente de un doble frente y obrando en una doble dimensión: *el desarrollo de una nueva forma de cultura*, o para decirlo más exactamente, de una nueva posición humana, y *la invasión de los bárbaros*. Vamos a considerarlos separadamente.

Un nuevo ideal de Areté, nacido al calor de la prédica de los sofistas, va a cambiar el panorama interior del hombre heleno y su posición frente a la comunidad política. Largo y ajeno al tema presente sería pretender detenernos a estudiar la universal y radical transformación que sufrió la Paideia en la época de los sofistas, para lo que el lector puede remitirse con provechos a las obras de Jaeger, bastando para nuestro propósito con esbozar el resultado de esa transformación.

La educación no se dirige ya hacia la formación del hombre agonal, convertido en modelo ejemplar, cuanto a la educación espiritual e intelectual del ciudadano, a quien los sofistas han enseñado a plantearse los grandes problemas permanentes y comunes a áticos y peloponenses, tebanos y corintios. La aparición de las grandes personalidades espirituales señala el término de la nueva posición educativa.

Poco o nada dicen a esos espíritus aquellas odas píticas en que el poeta presenta a la contemplación de los jóvenes los valores de la estirpe y de la raza del héroe olímpico. La sabiduría filosófica, los interrogantes de la ciencia, los diálogos del sofista y del político, las angustias de una vida que se va haciendo de más en más compleja, atraen el interés del ciudadano heleno, quien para la solución de esos problemas ha aprendido a superar las viejas barreras de las polis en la unidad universal de un mismo ideal humanista.

Y tenemos aquí en escena la incitación contra el Estado-ciudad: *Proveniente del nuevo tipo de individuo que toma conciencia de su encuentro con el Estado con quien entra en conflicto.*

Los horizontes del hombre heleno superan definitivamente el estrecho "nacionalismo" de la Polis y dejan abierto el camino hacia el universalismo de Isócrates y los procónsules romanos. Desde

la periferia el avance oriental de los ejércitos del gran Rey va a desempeñar el papel de incitación externa, y apurará el desenlace del conflicto interno al obligar a las polis a unirse en alianzas militares en la defensa de los intereses comunes. Al levantarse el sol del siglo v despiertan los hombres de las polis viviendo en un mundo de relaciones—hoy diríamos internacionales—políticas y comerciales hasta entonces desconocido.

La política de autonomía soberana de las ciudades, piedra de toque del mundo heleno—como la autonomía soberana nacional significó hasta nuestros días la piedra de toque del mundo occidental—, entró entonces en definitiva crisis.

La incitación había golpeado ese punto neurálgico de la sociedad griega, y una sola podía ser la respuesta salvadora: *el Estado universal.* Sin embargo, ni la triste experiencia de tres largos siglos permitió a ese pueblo de educadores conocerla.

Es en Atenas, consciente del común depósito cultural que para Grecia y el mundo ha salvado del bárbaro, donde con violencia se lanza a la Hélade el tremendo reto por boca del gran Pericles, quien con su sueño del universal señorío ateniense inició el más trascendental diálogo político de Grecia entre el Estado-ciudad—equivalente a nuestro moderno Estado nacional—y el Estado universal. La guerra del Peloponeso desenvuelve cruentamente ese diálogo y se responde equivocadamente al reto. Durante varios siglos continuarán en pugna ambas concepciones, pero sin otro valor que el puramente intelectual para el conocimiento histórico del pensar político heleno. En plano de política concreta la suerte única se dió en aquella guerra, al cabo de la cual un hecho irreversible quedó como saldo: la muerte de las comunidades políticas de la Hélade.

¿Qué sucedió en el interior de ellas?

A ese reto responden las ciudades reunidas en el Peloponeso aferrándose con celo suicida a la autonomía soberana que Atenas se ha permitido desafiar.

Esta última, entonces como nunca "maestra de la Hélade", va a plantear en la teoría y en los hechos toda una política imperial. La solución parecía magnificar un Estado universal de los helenos libres, pero para desgracia, o tal vez para fortuna de la Humanidad, Atenas se perdió a sí misma. El ideal ateniense se derrumba junto con sus murallas, más que vencido por las armas espartanas, ahogado por la propia organización política incapaz de superar los males del Estado-ciudad, que, como vimos más arriba, se encontraban latentes en él.

El mito y la aristocracia dirigente, esos dos grandes factores que habían impedido avanzar la enfermedad, han quedado ahogados por la masificación y despersonalización total de la Polis. El demos, ciego e irresponsable, mira con desconfianza y temor todo lo que pueda significar valor o supremacía personal y se alza contra toda idea de disminuir su absoluta autarquía ante intereses supraestatales que es incapaz de comprender.

Al término de la guerra comienza la agonía de la comunidad helena, atacada de la atrofiada sensibilidad de los enfermos crónicos y huérfana de dirección ante la huída y alejamiento público de los elementos más capaces.

La agonía se exterioriza en un hecho que resume por entonces, y durante dos siglos, el panorama político, sobre el cual vale la pena nos detengamos un momento porque—salvadas las grandes diferencias—constituye un ciclo paralelo al que indudablemente se ha abierto en Occidente: la formación de ligas o ententes interestatales.

Un mismo *leif motiv* origina y alienta esas federaciones. La evidencia, aprehendida en la dura realidad de que es imposible a la Polis subsistir como unidad aislada e independiente de sus vecinos y el temor de ver absorbida su soberanía por la expansión de uno de los Estados más fuertes que surgen con la hegemonía de Atenas, se suceden con la de Esparta, Tebas y, finalmente, Macedonia, volviendo bajo los sucesores de la dinastía de Filipo a florecer en último y retrasado intento de preservar los ideales del Estado-ciudad acosado por la dominación y la expansión romana.

La necesidad de la unificación estaba

por entonces tan en el ambiente como lo está en nuestros días la federación europea—Aristóteles había ya enseñado que únicamente constituyendo un solo Estado podrían los griegos dominar el mundo—, *pero entonces, como ahora, a esa unificación se le había puesto un precio imposible: la permanencia de la soberanía nacional de cada Polis o Estado.*

Precio imposible porque la historia había tomado un curso muy diverso y nada tendría que ver con el Estado-ciudad la nueva política que iba abriendo camino la falanje macedónica.

Tal vez nunca estuvo tan divorciado el pensamiento heleno de la realidad política inmediata como en las obras de Platón, porque toda esa rica y perenne literatura se mueve en función del viejo Estado-ciudad y sólo dentro de él es comprensible.

Sólo dos grandes espíritus vieron con clarividencia lo "nuevo": Demóstenes e Isócrates, y con ellos, durante un breve instante, la Hélade va a elevarse por sobre su propia postración, arrojando desde su cuerpo agobiado de "nacionalismo" la última enseñanza política al mundo que despunta.

Ambos inician el postrer gran diálogo de los helenos, mientras Demóstenes clama por la unificación de Grecia realizada desde adentro mismo en un supremo esfuerzo por contener a Filipo, Isócrates invita a éste a tomar sobre sí la obra de esa unificación para luchar contra el eterno enemigo del nombre griego, Persia.

El origen profundo de la disensión debemos buscarlo en la finalidad última, que guiaba diversamente a ambos en su acción y pensar político: En Demóstenes es la grandeza y supervivencia del Estado-ciudad; en Isócrates, el cumplimiento del destino histórico que lo heleno representaba frente al mundo persa.

En ese destino una realidad desbordante se imponía: Macedonia era la única fuerza capaz de salvar lo griego, aunque esa salvación tuviese el duro precio de avasallar el valor circunstancial y secundario de la autonomía y autodeterminación política.

Jaeger, en su trabajo sobre Demóstenes, por encima de su admiración por la posición que representaba, expone un pensamiento que sintetiza maravillosamente el realismo político de Isócrates, que le hizo ver más lejos que a la mayoría de sus conciudadanos: "Para evitar que Filipo siguiera amenazando desde fuera del mundo griego, era necesario involucrarlo decisivamente en el destino de la Hélade, pues de eludirlo no había modo." (3).

FRANCISCO E. TRUSSO LARRE

---

(3) *Demóstenes* Ed. Fondo de Cultura Económica, México.